KRONISTENS TEOLOGISKA GRUNDÅSKÅDNING

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL HANS STÄLLNING TILL PRÄSTKODEX

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF

HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPSALA

FÖR VINNANDE AF LEKTORSKOMPETENS

TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES

AF

RAGNAR E. G. ARBMAN
TEOL. LIC. AF NORRLANDS LANDSKAP

Å LÄROSALEN N:O 1

LÖRDAGEN DEN 5. FEBRUARI 1916 KL. 10 F. M.

UPPSALA 1916
K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI

KRONISTENS TEOLOGISKA GRUNDÅSKÅDNING

MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL HANS STÄLLNING TILL PRÄSTKODEX

AKADEMISK AFHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AF

HÖGVÖRDIGA TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPSALA

FÖR VINNANDE AF LEKTORSKOMPETENS

TILL OFFENTLIG GRANSKNING FRAMSTÄLLES

AF

RAGNAR E. G. ARBMAN
TEOL. LIC. AF NORRLANDS LANDSKAP

Å LÄROSALEN N:O I

LÖRDAGEN DEN 5. FEBRUARI 1916 KL. 10 F. M.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

UPPSALA 1916
K. W. APPELBERGS BOKTRYCKERI

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41523708_0021

Till

Mina Föräldrar

INNEHÅLLSFÖRTECKNING.

Sid.

Förord VII

Anförda arbeten IX

Förkortningar XII

Inledning. Den hebreiska historieskrifningens religiöst-sedliga karaktär. Profetisk och levitisk historieskrifning. Kronisten och hans källor. Vår uppgift 1

I. **Israel och hedningarne** 31

Kap. 1. קהל ישראל 31

Kap. 2. Juda och Israel 38

Kap. 3. Israel och hednavärlden 58

Kap. 4. Kronisten och proselyterna 79

II. **Kulten** 89

Kap. 5. Tabernaklet och templet 90

Kap. 6. Den levitiska hierarkin 102

§ 1. Präster och leviter 103

§ 2. Tempelsångare 130

§ 3. Dörrvaktare 147

§ 4. Tempelslafvar 152

Kap. 7. Gudstjänsten 155

§ 1. Offer och kyrkliga högtider 155

§ 2. Tempelmusik 167

§ 3. Responsorier och prosternation 173

III. **Gud och människan** 176

Kap. 8. Gudsbegreppet 176

Kap. 9. Änglarne 186

Kap. 10. Satan 192

Kap. 11. Profeterna 203

Kap. 12. Fromhetsideal 206

Kap. 13. Vedergällningsteorierna 220

FÖRORD.

I våra dagar är det inom den gammaltestamentliga vetenskapen ett tämligen erkändt faktum, att den kronistiska litteraturens största och egentligaste värde för oss ligger i dess karaktär att vara en reflex af vissa judiska kretsars religiösa föreställningar och intressen, ett faktum, hvilket mer än väl uppväger dess påtagliga brister som historiska dokument. Med tanke därpå anmärkte *R. Kittel* i sin kommentar till Krönikeböckerna af år 1902 alldeles riktigt följande: Die Theologie der Chronik zu beschreiben und ihr Verhältnis zu der pentateuchischen Priesterschrift zu bestimmen, wäre eine lohnende Aufgabe. Föreliggande afhandling vill just vara ett anspråkslöst försök att lösa denna uppgift, hvad de för Kronisten utmärkande grundtankarna beträffar, ett försök, som torde vara dess mer berättigadt, som det mig veterligt ännu icke blifvit gjordt. Visserligen utgaf holländaren *J. Swart* i Groningen 1911 ett specimen: "de theologie van Kronieken", hvarpå min uppmärksamhet rätt nyligen fästes, men detta arbete är hvarken till sin plan eller sin metod sådant, att det kan sägas innebära en lösning af den uppgift, för hvilken jag här intresserar mig, något som naturligtvis icke utesluter, att det i flera enstaka detaljer varit värdefullt nog att fråga till råds.

En lista öfver de förkortningar, jag ansett mig särskildt böra förklara, finnes bifogad. Likaledes en uppgift på, såsom jag gärna ville tro, alla väsentliga tryckfel, under det att en del oegentligheter respektive inkonsekvenser, icke minst vis à vis interpunkteringen, i rättelserna lämnats alldeles oberörda.

Jag begagnar detta tillfälle att först och främst till min högt vördade lärare och vän *Professor D:r Erik Stave* fram-

föra mitt varma tack för de personligt starka, friska och goda impulser, jag af honom mottagit till ett fortsatt studium af G. T:s exegetik.

Det är mig också en kär plikt att till mina öfriga lärare vid Upsala Universitet, ingen nämnd och ingen glömd, få framföra de vördsamma uttrycken af min tacksamhet för den undervisning jag haft den stora förmånen att genom dem en gång få åtnjuta.

Slutligen tackar jag Fil. D:r Hj. Franzén och Jur. Stud. Gösta E:son Wikegård för välvillig hjälp med delar af korrekturet.

Upsala i januari 1916.

Författaren.

ANFÖRDA ARBETEN.

Bæntsch, B., Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt [Handkommentar zum Alten Testament, herausgegeben von W. Nowack = N. H. K.], Göttingen 1903.

Barnes, W. E., The Books of Chronicles [The Cambridge Bible], Cambridge 1899.

Baudissin, W. W. G., Die Geschichte des Alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889.

Benzinger, I., Hebräische Archäologie, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.

——, Die Bücher der Könige erklärt [Kurzer Handcommentar zum Alten Testament, herausgegeben von K. Marti = M. H. K.], Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899.

——, Die Bücher der Chronik erklärt [M. H. K.], Tübingen und Leipzig 1901.

Bertheau, E., Die Bücher der Chronik erklärt [Kurzgefasstes exegetisches Handbuch], Leipzig 1873.

Bertholet, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

——, Die Bücher Esra und Nehemia erklärt [M. H. K.], Tübingen und Leipzig 1902.

——, Biblische Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1911.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1906.

Budde, K., Die Bücher Samuel erklärt [M. H. K.], Tübingen und Leipzig 1902.

Buhl, F., Det israelitiske Folks Historie, København og Kristiania 1906.

Cheyne, T. K. [Deutsche Übersetzung von H. Stocks], Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil, Giessen 1905.

Cornill, C. H., Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments, Tübingen 1908.

Curtis, E. L., The Books of Chronicles [The International Critical Commentary], Edinburgh 1910.

Dillmann, A., Handbuch der Alttestamentlichen Theologie, Leipzig 1895.

Driver, I. R. [Übersetzt von J. W. Rothstein], Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments, Berlin 1896.
Duhm, B., [Die] Theologie der Propheten 1875.
——, Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt [N. H. K.], Göttingen 1892.
——, Die Psalmen erklärt [M. H. K.], Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen 1899.
Gesenius-Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, Leipzig 1905.
Giesebrecht, Fr., Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens, Königsberg 1901.
——, Das Buch Jeremia übersetzt und erklärt [N. H. K], Göttingen 1894.
Gunkel, H., Genesis übersetzt med erklärt [N. H. K], Göttingen 1910.
Haller, M., Das Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil, Göttingen 1914.
Harvey-Jellie, W. R., Chronicles [The Century Bible], Edinburgh 1906.
Holzinger, H., Einleitung in den Hexateuch, Freiburg i. B. und Leipzig 1893.
Jahn, G., Die Bücher Esra und Nehemia 1909.
Kautzsch, E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900.
Kittel, R., Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt [N. H. K.], Göttingen 1900.
——, Die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt [N. H. K.], Göttingen 1902.
——, Geschichte des Volkes Israel II, Gotha 1909.
Köberle (Koeberle), J., Die Tempelsänger im Alten Testament, Erlangen 1899.
——, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München 1905.
Krætzschmar, R., Die Bundesvorstellung im Alten Testament, Marburg 1896.
——, Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt [N. H. K.], Göttingen 1900.
Marti, K., [A. Kayser's] Theologie des Alten Testaments, Strassburg 1894.
Meyer, E., Die Entstehung des Judenthums, Halle 1896.
Nowack, W., Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, I—II, Freiburg i. B. und Leipzig 1894.
Öttli, S., Die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia [Kurzgefasster Kommentar etc., herausgegeben von H. Strack und O. Zöckler], Nördlingen 1889.

Procksch, O., Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten, Leipzig 1902.
——, Die Elohimquelle übersetzt und untersucht, Leipzig 1906.
Robertson-Smith, W. [ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Rothstein], Das Alte Testament, seine Entstehung und Ueberlieferung, Tübingen 1905.
Scholander, H., Det israelitiska offrets upplösning, Lund 1909.
Schürer, E., Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II, Leipzig 1898.
Schultz, H., Alttestamentliche Theologie, Göttingen 1896.
Siegfried, C., Esra, Nehemia und Esther [N. H. K.], Göttingen 1901.
Smend, R., Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i. B. 1899.
Stade, B., Geschichte des Volkes Israel, II, Berlin 1888.
Stave, E., Über den Einfluss der Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898.
——, Inledning till Gamla Testamentets kanoniska skrifter, Stockholm 1912.
——, Handledning för undervisare i Gamla Testamentet, Stockholm 1914.
Steuernagel, C., Übersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua etc. [N. H. K.], Göttingen 1900.
——, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912.
Swart, J., De Theologie van Kronieken, Groningen 1911.
Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1904.
——, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1905.

Theologische Studien und Kritiken för år 1884, 1896.
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft för år 1892, 1896, 1899, 1900, 1905.

FÖRKORTNINGAR.

B. H. = Biblia Hebraica ed. R. Kittel.
B. K. = Bibelkommissionens Normalupplaga.
I. C. C. = The International Critical Commentary.
M. H. K. = Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament [herausgeg. v. K. Marti].
N. H. K. = Handkommentar zum Alten Testament [herausgeg. v. W. Nowack].
M. T. = Massoretiska texten.
Z. A. W. = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

Inledning.

Den hebreiska historieskrifningens religiöst-sedliga karaktär. Profetisk och levitisk historieskrifning. Kronisten och hans källor. Vår uppgift.

Redan i det 12:te århundradet f. Kr. förde en målmedveten expansionspolitik de assyriska vapnen genom Syrien fram mot Medelhafvets kust. Men om Israel haft någon direkt känning däraf veta vi icke. Enligt hvad vi veta, är det först i det 9:de århundradet, som detta blir förhållandet. Men underligt nog tycks man ej heller då ha fått ögonen öppna för det assyriska folkets väldiga makt och betydelse. Af bibliska källor att döma ser det ut, som om israeliternas historia då ännu förlöpte under väsentligen samma yttre politiska betingelser som förut. Och dock inaugurerades redan under detta århundrade, tack vare Assyriens politik mot väster, ett drama på lif och död för främre Asiens små riken och folk. Härtill kommer att för Israel Assyriens eröfringar fingo en långt djupare betydelse än för dess grannfolk: för Israel med dess egenartade historia och gudstro gjorde bekantskapen med världsmakten nödvändigtvis tidshändelserna till ett problem, som måste lösas för att ej leda till religiös bankrutt, men som också för sin lösning kräfde män med mer än vanlig religiös intuitivitet. Sådana män fick Israel i de stora skriftprofeterna. Väl är det sant, att dessas framträdande med den nya och förkrossande förkunnelsen om folkets undergång ej nödvändigt sammanhänger med den nya historiska situationen och enbart ur denna kan få en tillfyllestgörande förklaring. Då hade vi väntat att möta dem redan i det 9:de århundradet. Men säkert är det å andra sidan ej någon tillfällighet, att dessa profeter

uppträda under den tid, då Assyriens makt blifvit ett otvetydigt hot mot Israels existens.

Emellertid, var från synpunkten af det världshistoriska tidsläget behofvet af profeterna stort i det 8:de århundradet, så var det dock än större på grund af Israels religiösa och sedliga förfall. Israel hade blifvit någonting annat, än det skulle och borde ha blifvit. Det motsvarade ej längre religiöst och sedligt sin idé. Snarare var det i detta hänseende mellan ideal och verklighet en afgrund befäst. Och om detta sakernas tillstånd fortfore, skulle Israel gå under för Guds egen hand, med eller utan världsmaktens förmedling, det var hvad profeterna i första hand förkunnade. Men samtidigt satte de in sina krafter på sitt folks omvändelse. Ty det fanns en möjlighet, en enda, till frälsning: religiös och sedlig förnyelse. Här stå nu profeterna inför sin stora och egentliga uppgift. Kring detta centrala knyter sig allt deras intresse, alla deras tankar, hela deras verksamhet. Och här möta vi den synpunkt, utifrån hvilken vi ha att förstå profeternas betraktande af historien.

Var nämligen profeternas centrala uppgift praktisk-nationell-religiös, så är det ej förvånande, om hos dem historien själf får tjäna denna höga uppgift. Aldrig förlorar deras syn på historien, hur universell den än kan bli, sin nationella karaktär, alltid är den religiöst och sedligt bestämd, alltid ställs den i praktiska syftens tjänst[1]. Profeterna sysselsätta sig ej med världshistorien och dess problem för historiens egen skull utan på grund af den utomordentliga betydelse, som den hade för profetismens praktiska och ideella mål. Och hvad som gäller profeternas ställning till de världshistoriska tidshändelserna, det gäller äfven deras ställning till Israels egen historia: det var hufvudsakligen i pedagogiskt syfte tvifvelsutan, som profeterna öfverhufvudtaget sysselsatte sig därmed. Det var för att riktigt skarpt kunna belysa den motsats mellan ideal och verklighet, som profetian hade till uppgift att lösa. Därför ställes äfven *Israels* historia under en religiös

[1] Jfr *O. Procksch*, Geschichtsbetrachtung etc. s. 4 f.

och sedlig synvinkel. Den ideala tiden — i forntid och framtid — kännetecknas enligt profeterna i första hand af ett godt och harmoniskt förhållande mellan Israel och dess Gud. Inför denna principiella synpunkt träda andra tillbaka eller spela åtminstone en roll i andra hand. En glänsande offerkult, en hög kultur, politisk makt och nationell ära, allt detta är för profeterna intet, om icke de religiösa och sedliga idealen förverkligas. Detta blir betonadt med all önskvärd tydlighet. Och allt efter förhandenvaron eller icke af dessa ideal förhärliga eller fördöma de med en orubblig konsekvens gudsfolkets egen historia.

Nu är det emellertid ett obestridligt faktum, att hvad som gäller profeternas historiebetraktning, det gäller ock historie*skrifningen* i allmänhet i G. T. All israelitisk historieskrifning, åtminstone i den gestalt, hvari vi äga den i G. T:s historiska skrifter, är religiöst och sedligt bestämd. Och den är liksom profeternas historiebetraktning i eminent mening nationell, så till vida som den behandlar Israels historia som en historia i historien. De israelitiska historieskrifvarna voro nämligen någonting vida mer än historiska krönikörer. De voro liksom profeterna *religiösa och sedliga personligheter* med en ofta mycket bestämd och skarpt utgestaltad föreställningsvärld, utifrån hvilken de se tillbaka på sitt folks historia. Och denna historia är för dem a priori en "helig" historia. Guds tankar, Guds planer med Israel bilda för dem från början ränningen i dess kostbara väf, där inslagen, de historiska händelserna själfva, voro Guds egna gärningar. Utan Gud finnes för dem ingen historia och ingen historia utan Gud. Men religiöst och sedligt bestämd blir historieskrifningen i Israel äfven därför, att författarne under tidehvarfvens gång *allt mer blefvo ställda inför profeternas uppgift* — nämligen folkets religiösa och sedliga fostran. Historieskrifningen får allt mer och mer en medveten tendens, som på den sätter en slutligen nog så tydlig och bestämd prägel. Inför sin stora ideella uppgift nöjde sig historieskrifvarna icke med att låta historien tala för sig själf, utan med reflektion och konstruktion pragmatisera och schematisera de den för att göra den till en mäktig predikan, som

icke *kunde* missförstås. Och därvid få de tillfälle att i historieskrifningen kämpa för just de religiösa och sedliga ideal, som lågo dem själfva mest om hjärtat.

Från ren historisk synpunkt kan man ju beklaga, att genom denna den hebreiska historieskrifningens karaktär mycket stoff gått förloradt såsom betydelselöst för författarne. Men å andra sidan få vi ej glömma, hur genom ofvan påpekade fakta äfven G. T:s historiska litteratur är ägnad att göra oss förtrogna med dess religion, ja, hur öfverhufvud taget vår religionshistoriska kunskap om G. T. mången gång uteslutande är att hämta från dess historiska böcker. Det får den följande inledningen än ytterligare belysa.

Vi vända oss först till Hexatevkens jehovistiska källor, de äldsta för oss tillgängliga dokumenten af hebreisk historieskrifning[1]. Redan här träda de religiösa och sedliga faktorerna tydligt i dagen och ge åt Israels historia karaktären af en helig historia, en historia, som från första stund utmärker sig därigenom, att dess agens är Jahve själf, och därigenom, att förhållandet mellan Jahve och Israel icke är naturbestämdt utan ett fritt och sedligt sådant, som principiellt skiljer sig från andra folks förhållande till sina gudar. Det kan visserligen bli föremål för olika omdömen, hvilken af de jehovistiska källorna ledes af en mer medveten didaktisk tendens[2]. Men därom kan ej råda något tvifvel, att den jehovistiska historieskrifningen i sin helhet är genomväfd af religiösa och sedliga föreställningar och det så starkt och af en sådan kvalitet, att man menat sig kunna kalla både J och E för profetiska källor, ja, menat sig i dem kunnat spåra ett direkt inflytande af de första stora skriftprofeterna. Men enligt vår mening kan

---

[1] Jahvisten och Elohisten (J och E) hafva bakom sig en invecklad litterär och i viss mån äfven religionshistorisk process. De äro icke enhetliga. De använda sig sannolikt båda (jfr *Driver*, Einleitung s. 129) af tidigare uppteckningar o. s. v. Vi bedöma emellertid den jehovistiska historieskrifningen här endast i dess slutliga utgestaltning.

[2] Jfr till denna fråga särskildt *Holzinger*, Einleitung in den Hexateuch, s. 111 f., 116 f., *Driver*, a. a. s. 128, *Steuernagel*, Einleitung s. 221.

det ej heller råda något tvifvel därom, att både J och E äro "profetiska" äfven i den meningen, att det intresse, som binder dem vid historien, icke är knutet vid de historiska händelserna såsom sådana. J skrefs liksom E icke på grund af ett nationellt-historiskt intresse enbart, utan det som för JE gjorde traditionen mest intressant och värd att uppteckna och begrunda var de religiösa och etiska momenten däri. Båda dessa källor ville undervisa om Jahves underbara planer med Israel och om huru dessa realiserades genom stora och underbara gärningar med fäderna, som därunder lärde sig känna sin Gud. Båda ville, att deras samtid genom denna historia skulle lära sig, hur man med nödvändighet var skyldig denne Gud, hvad man ej var skyldig andra gudar: tacksamhet, förtröstan, rättfärdighet o. s. v.

Något skiljande mellan religion och historia blir, åtminstone i stort sedt, aldrig genomfördt af de gammaltestamentliga historieskrifvarna. Detta gäller historieskrifningen såväl i dess mer primitiva gestalt (JE) som i dess senare stadier. Icke underligt. Hos Israel var ju som hos intet annat folk religionen framvuxen ur historien och gifven i och med den. I historien lärde detta folk som intet annat att känna sin Gud. Det är bl. a. detta faktum, som får sitt uttryck i historieskrifningen och ger den dess egendomliga religiösa och sedliga karaktär. I hvad mån sedan en *medveten* didaktisk tendens med olika styrka framträder hos J och E har i detta sammanhang ingen betydelse. Hvad vi velat understryka är endast det, att redan de båda äldsta historiska källor vi äga i G. T. genom sina författares intressen äro källor af utomordentlig betydelse för Israels *religion.*

Vi öfvergå till den deuteronomistiska skolans[1] historieskrifning. Den började sannolikt redan innan utgången af det 7:de årh. och fortsattes sedan under exilen. D^2:s arbete skulle kunna karakteriseras som ett storartadt redaktionellt ordnande, sofrande och bearbetande af allt förhandenvarande historiskt

[1] I det följande signerad med D^2 (= Deuteronomisten) till skillnad från Dt (= Deuteronomium).

stoff, de jehovistiska källorna icke undantagna, men med ett särskildt intresse för domarnas och konungarnas historia[1]. Och när det gäller D^2, kan det ej mer vara tvifvel underkastadt, att historieskrifningen sker i ett medvetet didaktiskt syfte, religiöst och sedligt orienteradt. Detta visar sig såväl i stoffets utväljande och bearbetande som framför allt genom de anmärkningar och reflektioner, hvarmed D^2 interfolierar detsamma eller inleder och afslutar dess olika partier. Lägger man så härtill, att många af de källor, som stått D^2 till buds, icke varit profanhistoriska källor[2], så är det icke underligt, om äfven Israels domares och konungars historia fått en stark religiös och moralisk prägel. Att detta så tydligt framträder är emellertid, särskildt vis à vis Domarboken och Konungaböckerna, D^2:s egen förtjänst.

Det skulle i detta sammanhang föra oss för långt, om vi ville uppvisa, i hvad mån de sedligt-religiösa och kultiska idéerna taga sig karakteristiska uttryck i JE och D^2. *Ett*

---

[1] Särskildt tycks E-källan i vissa partier (i Josuabok) ha blifvit bearbetad i Dts anda, "wie in einem deuteronomischen Fluidum gebrochen". Jfr *Procksch*, Die Elohimquelle s. 128 f., 240 ff. Och så stark är där bearbetningen af E, att man antagit en självständig deuteronomisk källa. Jfr *Steuernagel*, Josua i N. H. K. s. 136 ff. Däremot ha Pentatevkens jehovistiska källor lämnats väsentligen oberörda. *Budde* har gjort gällande, att äfven i dessa källor D^2 ingripit starkare, än hvad man förr varit böjd att tro. Han står dock ej oemotsagd med sin teori, jfr *Steuernagel*, Einleitung s. 323, 338 ff. — I hvarje fall kan man endast ifråga om Domarboken och Konungaböckerna tala om en deuteronomistisk "författare".

[2] Detta framgår, hvad Konungaböckerna beträffar, redan däraf, att D^2 ur sina hufvudkällor med förkärlek utväljer sådant, som rör konungarnas kultiska och religiösa förhållanden, hvarom alltså stått att läsa i dessa källor. Vidare har D^2 haft tillgång till och användt sig af profetlegender, vare sig de stått i hufvudkällorna eller ej. — Starkt religiöst färgade ha också Samuelsböckerna varit i sina yngre fördeuteronomiska delar. — Slutligen är det ett rätt allmänt erkändt faktum, att redan den fördeuteronomiska Domarb. delvis varit skrifven från en bestämd religiös synpunkt: folkets olyckor voro Guds straffdomar, Gud var det, som uppväckte folkets befriare o. s. v.

karakteristikum må dock framhållas såsom belysande för hur historieskrifvarna i Israel icke mindre än profeterna förstodo att ur den historiska traditionen hämta religiösa och moraliska lärdomar och ställa dem i praktiska syftens tjänst.

Utmärkande för den religiösa kolorit, som af D^2 sättes på framställningen af Israels historia i förexilisk tid, är bland annat och framför allt en ytterst pessimistisk svartmålning, minst sagdt öfverraskande för den, som kommer från de jehovistiska källornas ljusa, frida värld. D^2 skänker oss icke historien som ett epos längre, den har fått en dramatisk utveckling och blifvit en tragedi. Visst äro redan de jehovistiska källorna, och kanske särskildt E-källan [1], medvetna om att Israel i sitt förhållande till Jahve lämnat åtskilligt öfrigt att önska, men i det stora hela visa dessa källor den ljusaste optimism, när det gäller Israel och isynnerhet dess framtid. Och trots det syndamedvetande, som man tvifvelsutan måste räkna med vid Dts författande, är det dock ett obestridligt faktum, att den bevarat, förvånande nog förresten, denna optimistiska syn på Israels historia. Utan att hämmas eller på allvar störas går Israels utveckling fram mot det mål, som Jahve bestämt, och af den ohyggliga dramatiska spänningen i profeternas historiebetraktning se vi ännu i Dt inga tydliga spår. Men de män, som med Dt för ögonen sågo tillbaka på Israels historia och lefde under trycket af det syndamedvetande, som stadfästelsen af profeternas domsförkunnelse väckte, de måste med psykologisk nödvändighet få ögonen öppna för det tragiska däri. Ett djupt inflytande fick äfven Hesekiel, hvilkens dom öfver Israels tidigare historia var för radikal för att ej göra det största intryck. Ju längre det led, dess hårdare dömde man öfver fädernas synder, dess tidigare i historien fann man spåren af religiös dekadans. Och det var en alltigenom dyster bild man slutligen såg i sin egen historia: brott på brott mot Herrens lag, affall på affall från fädernas Gud, af konungar och folk, af Efraim och Juda (Dom. 2: 6—3: 6; 2. Ko. 17: 7—23, 34—41 o. s. v.).

---

[1] *Holzinger*, a. a. s. 201, 207, 212.

Nu kan man väl knappast förstå, hur D^2, hade den ock rekryterats af religiösa fanatici, kunnat förmå sig att behandla sitt eget folks historia, när det måste ske under anläggande af en sådan synvinkel, om det icke hade funnits någon orsak att låta alla betänkligheter fara, något ideellt ändamål, som gjorde historieskrifvandet till en plikt. Hvarför lämnade man icke alla historiska erinringar, muntliga och upptecknade, åt deras öde? Hvad var det, som tvang D^2:s män att åter till behandling upptaga en historia sådan som Israels, hvilken efter Jerusalems fall kunde synas bestämd att snöpligt sluta vid älfvarna i Babylon? Intet historiskt intresse, ingen nationell pietet förvisso, men väl det messianska framtidshoppet och i sammanhang därmed ett oafvisligt praktiskt kraf. Genom exilen ställdes Dts profetiskt sinnade anhängare liksom profeterna själfva på den tiden inför en ny och utomordentlig uppgift: det gällde ingenting mindre än att från religiös och moralisk och därigenom nationell undergång rädda resterna af det folk, som nu under Jahves hårda tuktan och lämnadt åt sitt öde hade varit tillspillogifvet. Hur skulle detta ske? Det var ej allom gifvet att såsom en Deuterojesaia höra och förkunna om frälsningens närhet eller att som Hesekiel beträda själasörjarens väg. Men Dts anhängare hade en djup profetisk inblick i historiens pedagogiska betydelse: genom historien hade Gud velat fostra sitt folk, därom voro de öfvertygade. Därför fanns det, menade de, ingen bättre predikan än historien själf. Stoff hade man nog. Allt, som det nu kom an på, var att framställa historien så, att alla kunde lära däraf. Genom att hänsynslöst blotta fädernas synder och ställa dem i motsats till Guds kärlek och nåd ville D^2 lära sin samtid, att hvad Israel lidit och led endast var ett rättvist straff, i enlighet med hvad som ställts i utsikt af lagen och profeterna[1], men också förmana folket att nu ändtligen bättra sig, ödmjuka sig och hålla fast vid Gud, utan anstöt eller förtviflan

[1] Däri låg icke blott ett förkrossande bevis på Guds rättfärdighet utan äfven en tröst. Jfr Hes. 14: 23, där denna synpunkt klart och tydligt häfdas för första gången i profetian.

förbidande löftets tider. Med andra ord: *den deuteronomistiska historieskrifningen var ett allvarligt försök att med historien som åskådningsmaterial inskärpa profeternas och lagens förmaningar och löften och visar på ett eklatant sätt religionens och sedlighetens principiella ställning hos Israels folk — all förnedring till trots.*

Målet blef vunnet, om detta också icke var ensamt den nya historieskrifningens förtjänst. Exilen blef icke för detta underbara folk, hvad den skulle ha blifvit för hvarje annat folk — ett slag till döds. Fastmer blef den början till ett nytt andligt lif, folkets religiösa och moraliska renässans. Nya mäktiga kraftkällor springa fram, befruktande den jordmån, som katastrofen skapat, och växandet börjar på nytt. Det blir nya arter och nya former af religiöst och sedligt lif, i skönhet och värde ofta ej att jämföra med hvad vi möta hos religionens stormän i förexilisk tid, men rotadt i det gamla var dock det nya, som kom, och med sin bestämda betydelse för folkets framtid. Judendomens tid bryter in. Af tidsförhållandena få de nya bärande idéerna sin form, mot bakgrunden af den världshistoriska uppgift de hade, måste de ses och bedömas för att ej underskattas. Detta först och främst få vi ej glömma, när vi nu öfvergå till den legislativa och historiska litteratur, som väsentligen hör hemma i exilisk och efterexilisk tid, och därmed rycka de skrifter in på lifvet, hvilkas religiösa åskådning vi gjort till föremål för vår undersökning.

Dessförinnan måste vi emellertid fästa uppmärksamheten vid en af de märkligaste företeelserna i Israels religionshistoria: den judiska *levitfromhetens eller nyritualismens uppkomst.* Här stå vi nämligen inför den af de andliga strömkantringarna i exilen, som kanske mest har fått betydelse för den efterexiliska historieskrifningens karaktär. Var den historieskrifning vi hittills talat om profetisk, så är den vi nu komma till levitisk. Den synvinkel, från hvilken Israels historia betraktas, är fortfarande religiös. Men den religiösa föreställningskrets vi möta har vid första påseende bra litet gemensamt med profeternas omedelbara, friska och starka religiositet. Det är tempelluft vi andas. Det är tempelpersonal vi se omkring

oss. Det är prästernas och leviternas speciella intressen, som göras gällande. Kort och godt: historieskrifningen har blifvit en annan andas barn. Och detta tarfvar en förklaring

Redan långt tillbaka från exilen räknadt kunde vi urskilja tvenne andliga hufvudströmningar af olika religiös och moralisk halt, som gå genom Israels historia. De brytas och brottas, ingendera är mäktig nog att öfvervinna den andra, till dess slutligen en originell ande med sitt religiösa geni leder dem tillsammans i en enda strömfåra — och det icke för stunden allena. Vi kunna kalla de två strömningarna den *profetiska* och den *ritualistiska*. Mannen, som förenade dem, var Hesekiel. Den profetiska strömningen uppbars, som ju redan namnet antyder, af profeterna med lärjungar och anhängare, och igenkännes på sina högt ställda, för folket såsom sådant ofta oupphinneliga och oupphunna religiösa och sedliga ideal. Den ritualistiska riktningens anhängare ha vi naturligtvis att söka först och främst bland de olika helgedomarnas kultpersonal men äfven bland folkets stora flertal. För dem voro offerkulten och i allmänhet den rituella sedvänjan af principiell betydelse, ett conditio sine qua non för en from israelit. I offren och iakttagandet af heliga handlingar kunde och skulle en rätt israelit visa sin kärlek till Herren, icke bara genom att lyda hans sedliga bud[1].

Att denna religiositet i förhållande till profeternas betecknar ett lägre stadium är självklart. Men icke nog härmed. Allt för ofta kom inom ritualismen tyngdpunkten i själfva verket att ligga på det kultiska, ja, kulten blef lätt en yttre form utan motsvarande religiöst och sedligt innehåll och till och med en täckmantel för de betänkligaste religiösa och moraliska brister. I ritualismen låg i och för sig ingenting irreligiöst eller oetiskt men väl mycket af primitiva bruk och

[1] En fråga af underordnad betydelse i detta sammanhang är, i hvad mån vi före Dt också kunna tala om en *skriftlig* ritualistisk tradition. *Holzinger* torde ha rätt gent emot *Stade* däri, att det redan då fanns kultiska torôt upptecknade, hvari de specifikt ritualistiska intressena fingo sitt uttryck. *Holzinger*, a. a. s. 448 ff., *Stade*, Geschichte II, s. 64 f.

naiva tänkesätt. Och det var därför endast *ritualismen i sin urartade gestalt*, som gaf profeterna anledning till deras bekanta mördande kritik af offerväsendet på deras tid (Am. 5: 21 ff.; Hos. 6: 6; Jes. 1: 10 ff.; Jer. 7: 4 ff., 21 f. o. s. v.). Allt tal om att profeterna principiellt och radikalt förkastat offerväsendet är enligt vår mening oriktigt. Deras ställning till kulten innebär för öfrigt ingenting absolut nytt[1].

Man har ofta, särskildt inom den tyska vetenskapen, framställt Deuteronomium som produkten af ett slags kompromiss mellan profetism och ritualism. Dock är väl detta orätt. Dt är fastmer profetisk till sitt ursprung, innehåll och syftemål. I hvarje fall är uttrycket "kompromiss" för starkt. Att de profetiska intressena i denna lag gå jämsides med de prästerliga kan ej förnekas, än mindre att ritualismen genom dess kanonisering fick ett väldigt stöd, men det förra innebär i hvarje fall icke, att profetismen uppgifvit något af sig själf och sina ideal, det senare var en nödvändig, men oberäknad konsekvens af Dts storartade programtanke, kultens centralisation till Jerusalem. De profetiska epigoner, som Dt har att tacka för sin tillvaro, sågo nämligen i centralisationen endast ett medel att förverkliga profeternas gamla religiösa och sedliga ideal. Men denna praktiska profetism, som tog upp ritualen, sådan den var, och sökte draga in den under de rent profetiska tankarnas inflytande, blef tvärt emot sin egentliga tendens, *formellt* genom Dts kanonisering, *reellt* genom att de profetiska idealen i Dt genomsyrade det rituella, en mäktig befordrare icke blott af ritualismens auktoritativa utan äfven af dess kvalitativa utveckling.

Ritualismens karaktär förändrades dock icke med ens. Dess gamla tendens att ofta vara en ren religiös formalism framträder äfven efter Dts kanonisering, såsom Jeremias uttalanden visa, ja, det kan ej förnekas, att denna tendens blef starkare, mer svår att bekämpa, till följd af den nya lagens auktoritet. Äfven detta visar oss Jeremias verksamhet, framför allt hans förändrade ställning till Dt (Jer. 11: 1—8; jfr 31: 31;

---

[1] Jfr *Holzinger*, a. a. s. 136.

8: 8 f.), sedan det blifvit klart, att man i ultradeuteronomiska kretsar mycket snart glömde andan för bokstafven i den lag, på hvilken man allt fort åberopade sig med fariseiska later. Därför finna vi ock hos Jeremia polemiken mot kulten starkare formulerad än hos någon tidigare profet.

Emellertid är det väl ingen tillfällighet, att profetian efter Jeremia ej uttalar sig så hänsynslöst gent emot ritualismen. På sådana ställen som Jer. 17: 19—27; 31: 14; 33: 18 skall ej läggas någon vikt, då de väl äro interpolationer i den äkta Jeremia-boken. Men vi behöfva ej stanna i ovisshet för det. Deuterojesaia är äfven däri en äkta profet, att han ej lägger någon vikt vid offren, men å andra sidan drifves han ej heller till de tidigare profeternas paradoxala yttranden. Och vi behöfva blott erinra om en Haggai, Sakarja, Tritojesaia och Malaki för att se, hur profetismens position till ritualismen hastigt förändrats. Detta skulle, om profetian ännu haft att göra med en rent formell, oetisk ritualism, såsom t. ex. Jeremia hade, dock betyda, att den på det betänkligaste urartat hos sina nyssnämnda efterexiliska representanter, ja, att dessa ej förtjänade räknas som profeter mera. Och ofta framhålles allt för ensidigt som bevis på i hvarje fall sjunkande profetisk idealism, att de efterexiliska profeterna intaga en annan ställning till kulten än sina föregångare. Här gäller det då att observera, att denna förändrade position också beror på en annan omständighet: *ritualismen själf förändrade under exilen karaktär.* Den blef långt mer än förut till sin innersta tendens, hvad redan Dt ville, att den skulle vara, uttryck för ett verkligt religiöst hjärtebehof, otänkbart utan sedliga förutsättningar.

Negativt bidrog till denna ritualismens profetiska nyfödelse Jerusalems fall och exilen. Därigenom krossades med ens dess illusioner, och själf slets den våldsamt bort från den mark, där den haft sina starkaste rötter, under det att sanningen af profeternas predikan om kultens otillräcklighet i och för sig fastslogs i folkmedvetandet. *Positivt* verkade för ritualismens omgestaltning Hesekiels praktiska, reflekterande ande genom att upptaga och på profetisk mark omplantera ritualismens

vitala intressen[1]. Först genom honom fullbordades, hvad redan Dt varslade om, fastän det skedde på ett sätt och till ett omfång, som icke kan förklaras enbart ur de genom Dt gifna förutsättningarna: genom Hesekiel flyta profetismen och ritualismen tillsammans i en mäktig kungsådra, som tidehvarf på tidehvarf går genom judendomen, obruten af andra andliga strömningars inverkan. Framför allt därigenom blef Hesekiel "judendomens fader". Mycket mer med rätta hos honom än i Dt kan man tala om "kompromiss", dock med den grundväsentliga reservationen, att ej heller hos Hesekiel de profetiska idealen mistat något af sitt religiösa eller sedliga allvar — de finnas alltfort kvar som bärande grund för den byggnad, som reses. Och blir än grunden undanskymd af det väldiga ritualistiska byggnadskomplex, som han uppför, så är det dock den, som ger åt det hela dess värde och hållbarhet. Det är just Hesekiels odödliga förtjänst att på en tid, som gjorde det nödvändigt, omkläda de profetiska ideerna med en ritualistisk dräkt och gifva dem fasta, af alla mera gripbara yttre former. Endast så var det under nya, säregna lifsförhållanden möjligt att intill tidens fullbordan bevara Israel som ett unicum bland folken.

Genom Dt. Jerusalems fall och Hesekiel ha vi alltså de viktigaste förutsättningarna gifna för den religionshistoriska företeelse, som vi kallat nyritualismen. Sina hängifnaste anhängare hade denna nya anderiktning naturligtvis bland prästerna och leviterna i exilen. Att det messianska Israel skulle vara ett genom sin kult, sina präster och sitt tempel heligt folk, icke en nation mera, utan en kultisk församling af idel heliga — detta Hesekiels ideal harmonierade med deras egna urgamla föreställningar, att helighet väsentligen var kulthelighet. Men äfven folkets stora flertal hade ju i alla tider lefvat i denna tro. Att man just genom sitt förhållande till kul-

---

[1] Detta sker som bekant framför allt genom hans storartade utkast till det messianska Israels författning och i allmänhet genom den roll, som kultisk helighet och ohelighet, rent och orent, spelar hos denne profet.

ten försyndat sig, därom talade historien, sådan man genom D^2 nu lärde känna den. Och Hesekiel hade än skarpare än D^2 understrukit, att det var den orena kulten, som jämte allsköns annan orenhet skilt Israel från Gud och gjort historien till en domens historia[1]. Sedan det nu tack vare Hesekiel med profetisk auktoritet fastslagits, att kulten skulle spela en principiell roll *äfven i Gudsfolkets framtid*, var det icke underligt, om den religiösa och moraliska pånyttfödelsen i exilen hos stora kretsar af folket sammansvetsades med ett nyvaknadt och nymotiveradt intresse för kulten. Genom att redan under den tid, då man ännu måste vänta på uppfyllelsen af Guds löften, göra allvar af kultfromhetens ideal ville man värdigt förbereda sig på löftenas fullbordan. Här var en punkt, där de fromma prästernas och det fromma folkets intressen måste mötas.

Nu gällde det alltså först och främst att tillvarataga de kultiska traditioner man ägde, samla och systematisera dem, bearbeta och uppteckna dem. Detta blef prästernas sak. Så uppstod i dessa kretsar i exilen en skola, hvars medlemmar hade till sin uppgift att syssla med dessa gamla prästerliga torôt. I det teoretiska studiet af dem funno de en ersättning för deras praktiska tillämpning, hvilken naturligtvis till stor del var omöjlig i exilen. Men det gällde också att hos folket inskärpa och göra det förtroget med de gamla kultiska idealen[2]. Prästerna blefvo alltså ställda inför den uppgiften att på ett lämpligt sätt komma folkets rituella intressen till mötes, där de funnos, uppmuntra och leda dem eller väcka dem till lif hos de andligen likgiltiga. En frukt af denna de prästerliga kretsarnas teoretiska och praktiska intressen är som bekant Prästkodex, det yppersta prof vi äga på nyritualismens skriftställarskap och det fullödigaste vittnesbördet om den levitiska

[1] *Stade* anmärker alldeles riktigt, att redan i denna historieuppfattning låg en uppgörelse med det förflutna. I det Hesekiel så skoningslöst bryter stafven däröfver, uppmanar han redan indirekt att glömma det som varit och dess ideal och vända tankarna och krafterna till nya uppgifter (jfr *Stade*, a. a. s. 18).

[2] Jfr Hesekiels kraf på prästerna Hes. 22: 26; 44: 23.

fromhetens ideal[1]. I detta sammanhang intresserar oss emellertid mindre P:s fromhetsideal i och för sig. Däremot måste vi dröja ett ögonblick vid P:s historieskrifning och de principer, som behärska densamma.

Vi ha redan antydningsvis framhållit, att P är skrifven för att tillgodose nya praktiskt-religiösa intressen. Den var ursprungligen icke en prästerlig ritualhandbok l. d., utan en "folkbok", afsedd för lekmännen. Vid detta måste vi fasthålla. Ty i nuvarande gestalt verkar P visserligen ofta prästmanual och icke lekmannaskrift. Men det är nästan uteslutande P^s, som påtrycker P denna för densamma egentligen främmande prägel. Vilja vi ha en riktig uppfattning af P:s historieskrifning, få vi alltså se bort från dess yngre prästerligt-esoteriska element och hålla oss till PG. Och bäst framträder egenarten af PG:s historieskrifning, om vi jämföra den med JE:s, då ju J och E behandla samma epok i Israels historia som PG.

Skillnaden gör sig gällande framför allt i tre afseenden. 1:o Ehuru ett praktiskt-religiöst intresse spelar sin roll äfven vid JE:s historieskrifning, arbeta dock dessa källor öfvervä-

---

[1] Prästkodex (P) är sålunda samlingen af en stor litterär skolas produkter. Inom de två hufvudgrupperna af moderna kritici råder enighet däri, att vi i P ha äldre och yngre litterära lagar, som afsatt sig under denna skolas sekellånga arbete och som i nuvarande P finnes än sida vid sida, än inarbetade i hvarandra. Mellan de 3 viktigaste af dessa P:s beståndsdelar måste vi här och hvar äfven i vår undersökning skilja, nämligen 1:o Helighetslagen Lev. 17—26 (PH, H), 2:o P:s äldre i Babylonien uppkomna delar, P:s "grundstomme" (PG) och 3:o yngre bearbetningar resp. kompletteringar af PG speciellt i kultteknisk syfte (P^s). Däremot kunna vi i regel se bort ifrån, att ej heller H, PG och P^s äro enhetliga från litterär synpunkt. Endast H + PG torde till hela sitt omfång ha kanoniserats genom Esra. P^s är delvis yngre. (*Steuernagel*, Einleitung s. 264, *Holzinger*, a. a. s. 431, 450 ff., *Cornill*, Einleitung s. 68, *M. Haller*, Das Judentum s. 188). Hvad af P som är nedskrifvet före Hesekiel är möjligt att exakt bestämma. Kärnan af H anses vanligen vara det. Till *Procksch's* nya teori (jfr *Procksch*, Die Elohimquelle s. 318, 321 ff.) ställa vi oss tviflande. Det sannolikaste förblir väl dock, att kärnan af P såsom litterär skapelse tillhör exilen och är yngre än Hesekiel.

gande med episkt stoff. De legislativa partierna träda nästan fullständigt tillbaka. Väsentligen i anslutning till den äldre traditionen ger oss äfven PG historia. *Men långt mindre än i JE är i PG det historiska intresset det primära.* I PG öfverväger det praktiskt-religiösa intresset till den grad, att den historiska framställningen faktiskt blott blir en ram för allehanda gudomliga förordningar. Hvad PG vill ge är ej historia utan lagstiftning i historisk dräkt, jfr Dt. Därför är historieframställningen ytterst knapphändig och sväller endast då ut på bredden, när det praktiskt-religiösa intresset så fordrar. 2:o Skulle JE:s praktiskt-religiösa intresse kunna betecknas som profetiskt, så står PG:s historieskrifning helt i nyritualismens tjänst. Det är *kultlagstiftningens historia,* som intresserar PG:s författare. 3:o J och E intaga vis à vis traditionen en mycket moderat "kritisk" ståndpunkt, som endast undantagsvis torde ha inverkat på dess utgestaltning. PG använder sig däremot af *verklig teologisk konstruktion.* Ej blott så, att PG långt mer än JE och från sin högre religiösa och moraliska ståndpunkt här och hvar omgestaltat traditionen, utan äfven och framför allt därigenom, att i PG det historiska stoffet i sin helhet ställes in och betraktas under för detsamma fullständigt främmande synpunkter, hvilka ge en annan helhetsbild af historien, än den vi känna från JE. I fråga om teologisk konstruktion går PG för öfrigt äfven långt utöfver D^2. PG gör Israels äldsta historia till kulthistoria. På folkets heliggörelse genom kulten var historien från början anlagd, dit syftade den. Därför gaf Gud en rad kultiska förordningar, som kulminerade genom Sinailagstiftningen. Från och med den är Israel en helig menighet, sammanhållen och med Jahve förbunden genom kulten, och när den oklanderligt fungerar, en "ecclesia triumphans" i världen.

Denna våldsamma konstruktion, som bl. a. innebär ett arkaiserande af långt senare förhållanden och ideal, betyder dock icke en medveten tendentiös förfalskning af historien utan beror på den prästerliga författarskolans egendomliga uppfattning af de kultiska institutionernas ursprung och betydelse

för Israel och sammanhänger med den brist på sinne för historiska realiteter, som utmärker exilisk och efterexilisk tid.

Det stora ideella mål, som föresväfvar PG, är hela det exiliska Israels förvandling till ett heligt, från synd och orenhet befriadt folk. Som i den klaraste spegel skulle folket i sin äldsta historia se, hvad som var idealet för ett Guds Israel, och det skulle så ej längre behöfva vara i ovisshet om, hvad Gud fordrade, för att frälsningen skulle komma.

Som en litterär tendensprodukt från exilen tro vi oss alltså bäst förstå PG. Däri samlades den nya anderiktningens intressen som i en brännpunkt. I den mån nyritualismen slog igenom, steg PG:s auktoritet, och snart torde exulanterna däri ha sett ett värdefullt komplement till Dt. Långt starkare än Dt framhöll ju PG Israels egendomlighet och inriktade dess sträfvanden på att utveckla och bevara denna i motsats till exulanternas hedniska omgifning. Det var ju också klart, att försöket att upphäfva missförhållande bland de återkomna judarne i Jerusalem hos en nyritualismens målsman sådan som Esra skulle vara förknippadt med en bestämd afsikt att göra P känd äfven där och vid sidan af Dt erkänd som gudomlig lag. Vi känna resultatet af Esras sträfvanden: från slutet af 5. årh. är P lag i Jerusalem och därmed *nyritualismen omplanterad på Jahvereligionens klassiska mark.*

Detta hade bl. a. till följd, att äfven i hemlandet i prästerliga och levitiska kretsar uppstår en nyritualistisk litterär skola. De förnämsta yttringarna af dennas verksamhet, om man tar den i vidsträcktaste mening, torde vara 1:o Pentatevkens redaktion, 2:o PG:s omgestaltning och utvidgning genom P^s och 3:o *den kronistiska litteraturens uppkomst.*

Med den kronistiska litteraturen (Krönikeböckerna, Esra-Nehemia) komma vi till det sista skedet af hebreisk historieskrifning i Kanon. Israels äldsta historia var ej förbehållet att ensam bli föremål för en ny, från JE afvikande framställning. Äfven ett senare stadium af historien skulle bli bearbetadt i nyritualistisk anda. Ty hvad som framför allt utmärker den kronistiska litteraturen och principiellt skiljer den från den deuteronomistiska är de genomgående prästerliga och levitiska synpunk-

terna. Och med en sådan intensitet och konsekvens göra sig de nya synpunkterna här gällande, att med undantag af P, förstlingen af den nyritualistiska historieskrifningens æra, den *kronistiska litteraturen kan betecknas som höjdpunkten af den utveckling vi följt med afseende på religionens och de praktiskt religiösa intressenas roll vid historieskrifningen i Israel.*

Hvad var då anledningen till denna nya bearbetning af historien? Tack vare D^2 skulle den ju kunna tyckas obefogad. Att motiv till ny bearbetning af historien *kunde* finnas antydde vi, när vi talade om PG:s uppkomst[1]. Nu har man ibland sökt att förstå den kronistiska litteraturen som en slags "konkurrenslitteratur", som uppkommit genom en medveten sträfvan att undanträng den deuteronomistiska historieuppfattningen och skaffa rum för en annan, som bättre än den kunde häfda P:s auktoritet[2]. Men detta är osannolikt af flera skäl. Säkert var profeternas auktoritet äfven inom nyritualistiska skolan för stor, för att en så eminent profetisk litteratur som den deuteronomistiska skulle utsättas för dylika utträngningsförsök. Ej heller höra vi talas om, att P efter Esra, såsom man i detta sammanhang gjort gällande, haft svårt att häfda sin auktoritet vid sidan af Dt. Den historiska omklädnad, hvari P presenterar sig själf som gudomlig lag, torde ha varit historisk garanti nog. Och något af stridsskrift finnes då ej i den kronistiska litteraturen lika litet som i P själf. Snarare förhåller det sig väl så, att den liksom P spontant vuxit fram ur den nya tids-

---

[1] Utom den lefvande och utomordentliga betydelse, som de levitiska fromhetsidealen vunno genom Hesekiel och exilen, kan här nämnas ett annat motiv: mot nuets allt mörkare verklighet börjar för många, pessimismen hos Hesekiel och D^2 till trots, det förgångna att skimra i ett förklaradt ljus — egentligen endast en återgång till profeternas tankar. För P var Mose tid en sådan idealtid, för Krönikeböckerna Davids regering.

[2] Så framför allt *Peter Asmussen*, "Priestercodex und Chronik in ihrem Verhältniss zu einander", Studien und Kritiken 1906 s. 165 ff. Jfr *Steuernagel*, Einleitung s. 389, *Haller*, a. a. s. 8. — Krbb. skulle alltså ha samma uppgift vis à vis Sam.-Konbb., som enligt t. ex. *Kamphausen* 2. Mak. har vis à vis 1. Mak. (se *Kautsch*, Die Apokryphen etc. I s. 84).

situationen, och allteftersom en ny uppfattning af gångna tiders historia trädde i förgrunden. Bättre än en konkurrenslitteratur skulle man därför kunna kalla den nya historielitteraturen ett kompletteringsverk till D^2, ehuru det är omöjligt afgöra, om ens något kompletteringssyfte medvetet föresväfvat de nya historieskrifvarna vid deras arbete. I hvarje fall afskär man för sig själf möjligheten att förstå och rätt uppskatta det historiska, religiösa och moraliska värdet af den kronistiska litteraturen, om man förbiser de faktorer, som dock mäktigast bidragit till dess uppkomst[1].

Emellertid kunna vi icke undandraga oss det intrycket, att den kronistiska litteraturen i nuvarande form *är en enda storartad rekommendation i historisk dräkt för de prästerliga och levitiska ideal, som redan genom P vindicerats in i historien eller för ännu yngre sådana.* Men det är klart, att ju mera tiden led, ju större auktoritet som blef P beskärd, ju mer templet och kulten trädde i förgrunden, ju mer de prästerliga och levitiska kårintressena blefvo och gjordes gällande — hvarom särskildt P^s är vittne — dess mer *växte där ock med nödvändighet fram en ny uppfattning af Israels hela historia.* Redan PG menade ju, att Israels äldsta historia åsyftade kultlagstiftningen som grundval för en "evig" teokrati på jorden. Nu hade P blifvit folkets lag. Dess ideal voro i viss mån förverkligade. Af det gamla politiskt intresserade, kungastyrda Israel hade blifvit en kyrklig menighet. Icke i politiken utan i uppfyllande af lagen såg man sin närmaste nationella uppgift. Endast så kunde man hoppas, att det närvarande tillståndet skulle förbytas i det Messiasrike, hvarpå man aldrig upphört att hoppas. Men var Mose lag det religiösa lifselixir,

---

[1] Ser man på faktum, så kvarlefde den deuteronomistiska historieuppfattningen allt fort inom judendomen. Jfr Neh. 9: 15—30; Ps. 78; 106; Dan. 9: 7 ff. Ja, vid sidan af andra åskådningar tycks den deuteronomistiska pessimismen vis à vis det förflutna ha följt folket som ett arf ända in i den romerska tiden jfr IV Esra 8: 31. — För öfrigt visa Krbbs text, att de aldrig åtnjutit samma anseende som den äldre parallell-litteraturen, jfr *Benzinger*, Die Bücher der Chr. s. XVI, *Cornill*, a. a. s. 138.

hvaraf judarne lefde, så måste också den uppfattningen uppstå, att samma lag äfven under den långa tiden mellan Moses och exilen åtminstone objektivt varit folkets dyrbaraste egendom. Något annat var för judendomen otänkbart. Lagen måste alltid ha varit det afgörande i folkets och den enskildes gudsförhållande. Efter den måste Gud alltid ha rättfärdigat eller dömt. Ingen from jude kunde och fick tänka annorlunda.

Denna ohistoriska uppfattning af lagens ålder och roll tiderna igenom sammanhänger med den brist på verklig förståelse för sin egen historia i allmänhet, som är en af judendomens egendomligheter. Tiden var som skapad att alstra ett dylikt overklighetssinne. Judarne lefde ju i sina stora minnens värld med dess rika löften och dock samtidigt under förhållanden, som voro dessa tiders och löftens raka motsats. Ingen enligt våra begrepp nöjaktig historisk tradition förband forntid med nutid och förhjälpte till en verklig historisk kunskap. Och man hade ju heller aldrig i Israel vant sig att läsa historien för dess egen skull utan för att där söka uppbyggelse — därför var den skrifven. Så förklaras uppkomsten af denna historiebetraktning, som ej kunde tänka sig det förflutna under andra principiella synpunkter än dem, som gällde för nuet. Härpå är den kronistiska litteraturen just det eklatantaste bevis.

Att här utan vidare tala om en medveten historieförfalskning i det eller det vällofliga syftet är alltså icke bara onödigt utan alldeles oberättigadt. Hvad de kronistiska författarna ville var otvifvelaktigt att förhjälpa sin samtid till en "riktig förståelse" af den gifna traditionen, *med det syftet, att historien på så sätt skulle lända till den uppbyggelse, som samtiden behöfde.* Någon annan hufvudtendens än den att *väcka och befordra församlingens fromhetslif särskildt med hänsyn till kulten* har den kronistiska litteraturen säkert icke haft. Men att den blef en mäktig häfstång just för P:s auktoritet, det var med nödvändighet följden af författarnas egen ställning till denna lag.

Vi nämnde i förbigående (s. 17), att den kronistiska litte-

raturen har en litterär skola att tacka för sin existens, och i öfverensstämmelse därmed ha vi talat om de kronistiska författarna. Den obekante, som, frånsedt vissa sena bearbetningar, gifvit denna litteratur dess nuvarande form, kalla vi tillsvidare med ett häfdvunnet namn Kronisten (siglum: Kr). Han framför allt skulle allså vara "författaren". Men de gammaltestamentliga historieförfattarnas metod var som bekant att kompilera dem föreliggande källmaterial, och deras eget arbete inskränkte sig väsentligen härtill. Någon självständig omarbetning af källorna efter egen uppfattning förekom egentligen ej. Hade författaren-kompilatorn någon särskild mening, som han ville ha fram, så väfde han in den i framställningen, vanligen utan att allt för mycket antasta källorna själfva. Häraf följer *att man i samma historiska urkund i G. T. kan påträffa religiösa och sedliga ideer, som äro skilda från hvarandra genom århundraden.* I regel är det därför ett religionshistoriskt grundfel att ej skilja mellan författaren-kompilatorn själf (i detta fall Kr) och hans källor. När vi undersöka Krs teologiska grundåskådning, tro vi oss emellertid kunna göra ett undantag från denna regel, — åtminstone i viss mån. Men detta tillvägagångssätt kräfver en motivering, hvilken i sin tur gör det nödvändigt att beröra frågan om Kr och hans källor.

Vi hålla oss först till Krönikeböckerna. Stora delar af dem hafva en parallelltext i 1. Sam. 31—2. Ko. 25. Parallellismen är delvis så fullständig, att vi ej kunna tänka oss annat, än att de kanoniska Samuels- och Konungaböckerna varit en af Krs källor, hvilka på sådana ställen helt enkelt blifvit afskrifna. Ty de olikheter, som den kronistiska texten där bjuder, äro till största delen af formell, språklig art[1] och föranledda af den raska utveckling, som det hebreiska språket genomgick under århundradena närmast efter exilen[2]. De perikoper af

[1] *Benzinger*, a. a. s. XIII, *Kittel*, Die Bücher der Chronik s. VII, *Driver*, a. a. s. 541.

[2] Vår åsikt att de kanoniska Sam.-Konbb. varit en af Krs källor delas af t. ex. *Steuernagel*, Einl. s. 389, *Driver*, a. a. s. 556, *Benzinger*, a. a. s. X, *Kittel*, a. a. s. X. — Motsatsen kan icke bevisas, och att utan tvingande skäl antaga den är onödigt.

Krbb., som utgöra dylika parallelltexter till Sam.-Konbb. med inga eller blott formella ändringar, falla naturligtvis utom ramen för vår undersökning[1]. Endast då ha vi anledning göra undantag, när vi i en dylik parallelltext påträffa en saklig ändring eller i allmänhet en divergens, som måste tänkas bero på Krs teologiska grundåskådning, eller när Kr tilläfventyrs ur den äldre historiska litteraturen upptar en tanke eller ett begrepp, som är påfallande vid en jämförelse med hans uppfattning för öfrigt.

Sammanhanget för oss in på ett annat område af Krbb., där vi endast undantagsvis ha att röra oss, vi mena 1. Kr. 1—9. Denna inledande ehuru för Krs afsikter säkert ej betydelselösa del af hans verk är som bekant uppfylld af en massa genealogiska schemata öfver Abrahams förfäder och efterkommande och utgör alltså en samling toledôt, genom hvilka Israels historia före David gifves läsarna till begrundande. De spela för Kr samma roll som den korta förmosaiska historien

---

[1] Parallellismen mellan Sam.-Konbb. och Krbb. kunde ju också här och där tänkas bero på senare bearbetning (jfr *Benzinger*, a. a. s. XV), eller det kan tänkas, att parallelltexterna redan funnits i någon af Krs källor, resp. hans hufvudkälla, och att Kr alltså endast indirekt begagnat sig af Sam.-Konbb. (jfr *Stave*, Inl. s. 157) — men vi ha i hvarje fall ingen anledning uppta sådana parallelltexter till behandling annat än i undantagsfall (se ofvan). Hela denna fråga om parallelltexternas behandling vid en uppgift som vår är för öfrigt en principfråga ej utan betydelse för undersökningens resultat. *J. Swarts* tes (*J. Swart*, De Theologie van Kronieken s. 1): "de critische Analyse van Kron. heeft voor de beschrijving zijner Theologi geene waarde" och hans på grundvalen däraf begagnade metod är åtminstone för en riktig lösning af *vår* uppgift oriktig. Så tillvida är textkritik nödvändig, att parallelltexterna analyseras fram och lämnas åsido. För oss gäller det ju att undersöka Krs teologi i dess egendomlighet, hvadan vi ha att i första hand fästa oss vid, hvad Kr lägger till och tar ifrån, icke vid hvad han behåller af Sam.- och Konbbs text. Men äfven om man som *Swart* behandlar Krönike-*böckernas* teologi, kan det väl ifrågasättas, om det är riktigt att utan vidare om hvarandra begagna sig af ställen ur t. ex. Konbb. och sådana, som äro för Krbb. utmärkande. Resultatet blir då icke alltid så säkert, hvad som just för Krbbs teologi är det *egendomliga*.

för P. Detta sätt att skrifva historia var ett bekvämt och af judarne omtyckt sätt att inleda eller sammanbinda de perikoper af historien, där författarnas intresse koncentrerades. Men det lämnar naturligtvis föga eller intet tillfälle öppet för utvecklande af teologiska teorier. Genealogiernas betydelse för religionsforskaren måste därför alltid bli minimal. Och vi kunna vara nöjda att slippa allt för mycket fördjupa oss i denna labyrint af genealogiskt material, som är allt annat än enhetligt, och där det ofta är nästan omöjligt afgöra, hvad som är primärt eller sekundärt, äkta eller oäkta.

Det stoff, som efter dessa elimineringar af parallelltexter och genealogier är öfrigt af Krbb., befinnes vara af *öfverraskande enhetlig natur*, både till form och innehåll. Då nu Kr citerar ett exceptionellt stort antal källor, är denna enhetlighet att förklara antingen så, att Kr själf bearbetat de kompilerade källorna, eller att *dessa källor varit med hvarandra och med Kr själf nära besläktade.* De hebreiska historieskrifvarnas gängse metod att kompilera, ej bearbeta, gör det senare alternativet till det sannolikaste. Och undersöker man källorna närmare, visar det sig äfven vara det riktiga[1].

Källornas antal befinnes då först och främst ej vara så stort. Ett erkändt faktum är nämligen, att Kr citerar samma källor (resp. samma källa) under olika namn. Vid bestämmandet af det verkliga källmaterialet gå visserligen forskarnas meningar isär, när det gäller detaljerna, men lyckligtvis spelar det ingen roll för vår undersökning. Det resultat af källanalysen, som vi i hvarje fall kunna fasthålla som det sannolikaste, är följande. Utom den deuteronomistiska litteraturen i hela dess omfång (Gen.—Konbb.) samt diverse mer isoleradt genealogiskt stoff har Krs källmaterial varit: 1:o En eller möjligen två samlingar af berättelser om Israels och Juda konungars lif och verk. 2:o Inarbetade däri eller som ett verk för sig en rad berättelser, spunna kring olika profetgestalter.

---

[1] Då vi ej här kunna närmare ingå på källanalysen, måste vi hänvisa till de vanliga inledningarne samt de nyare kommentarerna. Jfr äfven *Kittel*, Die Geschichte der Hebräer II[2] s. 297.

Men hur man än må bestämma mängden och omfånget af dessa källor, därom äro dock de fleste ense, att vi här ha att göra med skrifter *af en alldeles särskild beskaffenhet.* Kunna de än i vissa fall, t. ex. då det rör leviterna, representera en något olika uppfattning, alla ha de dock det gemensamt, att de äro midrascher, resp. midraschsamlingar. Midrasch är en behandling af historien, som har sina rötter i den af oss skisserade, öfverallt i G. T:s historieskrifning skönjbara tendensen att skrifva historia för religionens och moralens skull. Sin höjdpunkt når denna tendens just i midraschen. Den kan ej göra anspråk på att vara historia längre, den är haggada och har endast det gemensamt med historien, att den ansluter sig till historiska data och namn. Historien ställes här helt i didaktikens tjänst och blir legendarisk uppbyggelselitteratur. Från denna synpunkt skulle man kunna kalla redan P:s historieskrifning midraschartad.

Af vikt är det nu att komma ihåg, att förvandlingen af historien från historia till midrasch ej skedde genom en och under en människoålder utan är en egendomlig, religiöst orienterad litterär process, som sträckte sig genom århundraden och hvarigenom den ene konungen, den ene profeten efter den andre förvandlades från kanske rätt lefvande verklighetsmänniskor till religiösa och moraliska undervisningstyper, utmärkta som sådana, men historiskt omöjliga.

Att här närmare illustrera midraschen vore att delvis gå vår undersökning i förväg. Vi framhålla blott, hurusom midraschen rör sig i det superlativas värld: under och väldiga under ha där sin gifna plats. Ofta bestå midrascherna af långa uppbyggliga tal i profeters mun, tal som anknyta sig till någon kanske obetydlig händelse. Långa böner gifvas ibland till omväxling med pareneserna. I hvarje fall för de kronistiska källmidrascherna utmärkande är vidare, att den gudomliga vedergällningen framhålles starkt, och framför allt, att stoffet förvandlas och den moraliska måttstocken graderas efter P:s kultlagar[1].

[1] Ett förträffligt exempel härpå ha vi t. ex. i 1. Kr. 15: 1—15; 15: 25—16: 3 (jfr *Kittel*, Bücher der Chronik s. 65 ff.). — För öfrigt

Hvad som förut antydningsvis blifvit sagdt om den efterexiliska historieskrifningen i allmänhet, dess karaktär och genesis, gäller i all synnerhet midraschlitteraturen, sådan den uppfyller stora delar af Krbb. Det historiska overklighetssinnet, det allt öfvervägande praktiskt-religiösa intresset, P:s afgörande betydelse, i synnerhet i prästerliga och levitiska kretsar — allt detta har medverkat redan vid de kronistiska midraschkällornas tillkomst. Någon smart förfalskares produkt äro de icke.

Den kronistiska litteraturens enhetliga intryck förhöjes nu ytterligare däraf, att Kr, redaktören-författaren själf, af allt att döma har tillhört samma andliga riktning som midraschkällornas upphofsmän: midraschisternas historiska föreställningsvärld och intressen delades äfven af honom. Därför begagnar han sig utan vidare af deras verk vid sidan af den kanoniska historielitteraturen, ja, Kr känner sig väl egentligen stå *dem* närmare, då de ju ge honom den bild af historien, som närmast stämmer med hans egen. Sin afsikt att skrifva den judiska teokratins historia från David med särskild hänsyn till templet och kulten har han därför fullföljt så, att han afskref de bibliska urkunderna, där det föll sig lämpligt för hans afsikt, med täta språkliga men äfven här och där sakliga förändringar och framför allt betydelsefulla elimineringar, där traditionen ej öfverensstämde med hans teorier eller plan. *Men hufvudmassan af sitt stoff tog han från den tillgängliga midraschlitteraturen.* Ty där hade ju redan före honom den omsmältningsprocess ägt rum, som i princip om ock ej i detalj öfverensstämde med den, som han själf från sin ståndpunkt underkastade den kanoniska historielitteraturen. Då nu Kr icke bara i åskådning utan äfven språkligt står sina midraschkällor nära, är det ej godt att alltid exakt afgöra, hvad som tillhör honom själf. Af hvad som redan sagts torde det dock vara klart, att detta för vår undersökning är af mindre betydelse. Kr och hans midraschkällor äro innerligt öfverens — det gäller

---

finnas enstaka midraschartade perikoper inarbetade snart sagdt i alla G. T:s historiska skrifter (jfr *Cornill*, Einleitung s. 142).

äfven, om Kr i ett par fall skulle visa sig ha en speciellt för honom egendomlig åskådning.

Hvad slutligen angår åtskilliga tillägg och interpolationer, som tydligen tillkommit, sedan Kr redigerat sitt verk, men som icke äro hämtade från den äldre parallell-litteraturen (se t. ex. 1. Kr. 15: 17 ff.; 25: 2 ff. o. s. v.), så *visa äfven de samma kynne som Kr själf och midraschkällorna.* —

Härmed anse vi oss ha motiverat, hvarför vi äro i vår goda rätt, *om vi vid vår undersökning, hvad Krbb. beträffar, i regel utgå från den förutsättningen, att med untantag af parallell-texterna, materialet är en religionshistorisk enhet och kan behandlas som sådan.*

Emellertid är, som redan blifvit sagdt, vårt undersöknings-material ej inskränkt till Krbb. Äfven Esra-Nehemia hör till vår intressesfär. Af en del formella och reella grunder att döma[1] har nämligen Kr fullföljt sin historieframställning och i en andra hufvuddel af sitt arbete (Esra-Nehemia) talat om teokratins återupprättande i Jerusalem under Cyrus samt om Serubabels och Josuas, Esras och Nehemias berömliga gärningar till församlingens fromma.

Ehuru Kr i Esra-Neh. arbetar under väsentligen andra litterära förutsättningar än i Krbb. med hänsyn till källskrifternas art och beskaffenhet, så är det dock tydligt, att han äfven här ledes af praktiskt-religiösa motiv, icke af rent historiskt intresse. När han därför skildrar, hur teokratin uppkom och befästes, så gör han det så, att man däraf kunde lära t. ex. om Guds kärlek och makt eller om det dåvarande släktets offervillighet, laglydnad och kärlek till tempel och kult[2].

Nu har man visserligen velat tillerkänna Kr själf äran af att ha skrifvit nära nog allt, som står i Esra-Neh.[3]. Men detta

---

[1] Se t. ex. de vanliga inledningarna samt *Siegfried*, Esra, Nehemia und Esther i N. H. K. och *Bertholet*, Esra und Nehemia i M. H. K. Jfr äfven *Kittel*, Die Bücher der Chronik s. VI.

[2] Så väsentligen äfven *Haller*, a. a. XI.

[3] Se *Ch. C. Torey*, The Composition and historical Value of Ezr.-Neh., Z. A. W. 1896, Beiheft 2. Jfr *G. Zahn*, Die Bücher Esra und Nehemia.

är fullkomligt omöjligt att antaga för den, som från Krbb. lärt känna Kr och hans arbetsmetod Och genom ingående historisk och litterär pröfning af dessa böckers innehåll bekräftas, hvad också vetenskapen ganska allmänt erkänner i våra dagar, att Kr äfven i Esra-Neh. liksom i Krbb. hufvudsakligen varit verksam som kompilator af ett gifvet källmaterial.

Hur har detta varit beskaffadt? Krbb. kunde vi till stor del betrakta som en religionshistorisk enhet. Icke så Esra-Nehemia. Ty de källor, som Kr här haft till sitt förfogande och gjort bruk af lika flitigt som af midraschkällorna i Krbb., äro ej midrascher utan dokument af verkligt historiskt värde. De äro af 3 slag. 1:o Esras och Nehemias egenhändiga upptecknings, ehuru delvis i bearbetad form; 2:o en arameisk källa, som kanske behandlat den efterexiliska församlingens historia, i hvarje fall berättat om templets återuppbyggande; 3:o diverse andra (muntliga) meddelanden. — På grund af dessa källors beskaffenhet har Esra-Neh. till skillnad från Krbb. till stor del en primärkällas historiska värde och kan till allra största del icke användas som material för vår undersökning. Emellertid har Krs redaktionsarbete på mer än ett ställe äfven i Esra-Neh. lämnat spår efter sig, igenkänliga dels på språkbruket, dels på de från Krbb. kända intressena och teorierna. Det gäller Esr. 1: 1—11; 3: 1—4: 5 (4: 7); 4: 24; 5: 1—2; 6: 1—18, 19—21; 7: 1—10 (?); 8: 35—36; Neh. 11: 25—36 (?); 12: 27—30 (i hvarje fall 27), 33—36, 41—43, 44—47[1] — alltså i jämförelse med Krbb. en mycket ringa del af böckernas innehåll. Härifrån ha vi emellertid att komplettera den bild af Krs teologi, som kan vinnas genom en religionshistorisk analys af Krbb.

Efter denna orienterande excurs öfver den litterära beskaffenheten af Krs stora historiska verk torde det vara klart, att *begreppet "Kronisten" kan tagas i en allmännare bemärkelse än hvad vi hittills gjort* (Kr = redaktören-kompilatorn). Vår undersökning af Krs teologi kommer i själfva verket att röra

[1] Jfr de vanliga inledningarne och bland kommentatorerna t. ex. *Siegfried* i N. H. K. och *Bertholet* i M. H. K.

sig om *teorierna och intressena inom en hel författarskola* af ett visst bestämdt andligt kynne[1]. Inom denna författarskola framstår visserligen författaren-redaktören som en fullständigt individuell typ, men både före sig och efter sig i tiden har han män, som stå honom andligt nära och lika väl som han lämnat spår efter sig i den kronistiska litteraturen.

När var, närmare bestämdt, denna författarskola verksam? Det är af en viss vikt att veta detta, om vi vilja ställa in Krs grundåskådning i ett allmänt religionshistoriskt sammanhang. — Att gå för långt ner i tiden förbjuder oss redan det faktum, att vi ej hos Kr kunna spåra något hellenistiskt inflytande. Har redaktören-kompilatorn, som allmänt antages, lefvat omkring 300[2], så öppnar sig egentligen en tidrymd af minst två århundraden för den kronistiska författarskolans verksamhet. De äldre midraschkällorna torde nämlingen gå tillbaka till tiden omkr. 500, under det att de i kronistisk anda kompletterande pennorna torde ha varit i verksamhet ännu under förra hälften af 200-talet. I stort sedt är det alltså egentligen den persiska tidens judendom eller rättare sagdt en fraktion däraf, som vår undersökning gäller.

Redan af hvad som blifvit antydt om de kronistiska författarna i allmänhet framgår, att de voro nyritualismens svurne män, tillhörde denna andliga strömning, som genom P gjorde sin första insats i exilens historieskrifning. Och vi ha äfven framhållit, att nyritualismens egentliga litterära krafter funnos inom prästernas och leviternas led. Och det är kanske ett berättigadt förmodande, att nyritualismens litterära kretsar, allt eftersom tiden led, måste sökas snarare bland de senare än de förra. Åtminstone röja den kronistiska litteraturens författare, att de tillhört den levitiska kultpersonalen. Och det lilla vi känna om Jerusalems präster under persertiden ger en viss

[1] För korthetens skull tala vi emellertid i vår afhandling alltjämt om Kronisten (Kr) som en individ (han), och om vi få anledning tala om redaktören-kompilatorn själf (Kr i inskränkt bemärkelse), så antyda vi i hvarje särskildt fall detta i sammanhanget.

[2] *Haller*, a. a. s. 7, *Bertholet*, Bibl. Th. des A. T:s s. 7, *Steuernagel*, Einleitung s. 408, *Driver*, a. a. s. 556, *Kittel* i N. H. K., *Benzinger* i M. H. K. o. s. v.

anledning förmoda, att *deras* intressen lågo åt andra håll än det religiösa och litterära[1].

Kronistens teologiska grundåskådning blir alltså slutligen ingenting annat än hufvuddragen af hvad man århundradena efter exilen tänkt och trott och häfdat ifråga om religion och kult och moral inom nyritualismens levitiska hufvudläger i Jerusalem.

* * *

Efter denna inledning är det nu vår uppgift att söka ge en religionshistorisk analys af Krs litterära arbete, att beskrifva hans teologi — särskildt med hänsyn till hans ställning till P. Redan ämnets formulering anger, att vår undersökning blir komparativ. En af de särskilda hufvudsynpunkterna blir alltid, i hvad mån Kr öfverensstämmer med, utbildar eller tilläfventyrs tar afstånd från de ideer, som häfdas af P. Men vår undersökning måste bli komparativ äfven i ett annat afseende. Af hvad som sagts om Kr och hans källor, blir det klart, att det ofta är under en jämförelse med den äldre historiska parallell-litteraturen (1. Sam. 31—2. Ko. 25), som vi med säkerhet kunna belysa och precisera hans grundåskådning. Vår undersökning blir alltså ofta i dubbel mått komparativ, åtminstone när det gäller Krbb. Vi ha framhållit, hvilka af parallell-texterna därvid komma i fråga och hvilka ej.

Emellertid ha vi äfven hela berättelser, ja, partier af Sam.-Konbb., till hvilka Kr ej alls tycks taga någon hänsyn. I själfva verket tar han hänsyn till dem — allt för mycket, för att plats skulle beredas dem i hans verk. Hvad t. ex. en *Budde*[2] vill göra troligt med afseende på den deuteronomistiska redaktionen, men som aldrig vis à vis den kan fullt exakt bevisas, det är här tydligt och klart: af motiv, som ej kunna

---

[1] Jfr prästerna hos Malaki och Trito-Jesaia. Jfr ock leviternas roll vid lagens införande genom Esra. Man skulle ock kunna nämna, hur det just tycks ha varit hos den lägre tempelpersonalen, som Nehemia hade sitt starkaste moraliska stöd vid reformationsarbetet (*Stade*, a. a. 173).

[2] *Budde*, Die Bücher Samuel s. XI o. s. v.

vara annat än teologiska, skäres af traditionen mången gång bort, hvad som ej passar en senare tids åskådning och ej låter sig omtydas eller omgestaltas. Naturligtvis kunna ock andra motiv ha medverkat vid dylika elimineringar, men vid de mer betydande af dem ha vi i hvarje fall att uppkasta frågan, om de kunna tänkas bero på teoretisk tendens eller ej. I förra fallet äro de ju ett indirekt vittnesbörd, så godt som många direkt sådant, om Krs teologi. De komplettera understundom på ett ganska välkommet sätt den direkta jämförelsen och belysa densamma.

Till sist är med afseende på vår undersöknings slutresultat a priori att framhålla, att vi ej hos Kr kunna räkna på att finna ett enhetligt teologiskt system. Ett sådant lyckas man lika litet kristallisera fram ur den kronistiska litteraturen som ur någon annan i G. T. Dess skriftställare voro i första hand inga teologer utan religiösa och etiska personligheter. Om vi likväl ansett oss kunna tala om Krs "teologiska" grundåskådning, så beror detta på ett häfdvunnet språkbruk, när man vill framställa de gammaltestamentliga författarnes eller urkundernas religiösa och sedliga innehåll[1].

[1] Jfr t. ex. *Duhm*, "*Die Theologie* der Propheten".

I. Israel och hedningarna.

Vi börja vår undersökning af Kronistens teologiska grundåskådning med att söka klargöra, hvilken uppfattning han har af Israel och dess religiösa ställning i världen. Hela denna fråga om Israel och dess förhållande till hedningarna har alltid för detta folk varit en fråga af utomordentlig betydelse. I efterexilisk tid var den mer än någonsin en akut fråga därjämte. Det skulle därför i själfva verket ha varit mycket påfallande, om den ej alls kommit att afspegla sig äfven i den kronistiska litteraturen.

KAP. 1.

קהל ישראל

Guds folk Israel har för Kr karaktären *af en öfvervägande kultisk icke politisk organism, en menighet kring sitt tempel och sin gudstjänst.* Endast under denna förutsättning få några egendomligheter i hans historieskrifning sin riktiga förklaring.

Vi ha då först att observera det bruk, som Kr gör af קהל. Detta ord kan i hebreiskan brukas snart sagdt om hvilken församling af människor som helst, men med förkärlek användes det och just i det senare språkbruket som beteckning för ett *kultsamfund* (Dt. 23: 2—4, 9; 31: 30; Ps. 22: 23, 26; Esra 2: 64; Neh. 13: 1 o. s. v.)[1]. Särskildt är det P, som brukar ordet i fråga i denna bemärkelse (Ex. 16: 3; Lev. 4: 13 f., 21; 16: 17; Nu. 10: 7; 17: 12; 20: 6 o. s. v.), ehuru ej så ofta som עדה,

[1] 2. Kr. 5: 6 är icke kronistiskt. — Om dateringen af Dt. 23: 1—9 se *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 142 ff.

ett uttryck, som Kr saknar[1]. Samma betydelse af kultförsamling har קהל hos Kr (II 7: 8; 29: 23; 30: 13). Men egendomligt för Kr är, att han på åtskilliga ställen begagnar ordet om församlingen af rikets notabiliteter (שרים resp. זקנים), när de representera nationen såsom sådan (Israel resp. Juda), och därför ofta i sammansättningen קהל ישראל. Så I 13: 1, 2, 4; 28: 1. Jfr 29: 1; II 1: 2, 3; 23: 2, 3 (jfr uttrycket עדת ישראל och liknande hos P, Ex. 12: 3, 19; 16: 1 f. o. s. v.). 1. Kr. 28: 8 ser det ut, som om Israel själf utan vidare får namnet קהל יהוה (jfr uttrycket עדת יהוה hos P Nu. 27: 17; 31: 16). — Detta språkbruk förutsätter, synes oss, med nödvändighet, att Kr, när han tänker på det förexiliska Israel, mindre kan föreställa sig det, såsom det verkligen var, en nation bland nationer, än såsom *ett andligt samfund, en församling med öfvervägande kultiska uppgifter*, hvartill tidsförhållandena ju också faktiskt förvandlat hans folk efter återkomsten från Babel. För Kr har alltså äfven under konungatiden Israel icke förverkligat eller kunnat förverkliga sin idé i egenskap af en nation bland nationer, utan endast som en i egentlig mening religiös storhet, en kultisk organism.

En annan terminologisk egendomlighet hos Kr stärker oss i denna förmodan. 1. Kr. 9: 2 läsa vi: "och de förra (= förexiliska invånarna) — — — utgjordes af vanliga israeliter, präster, leviter och tempelträlar". B. K:s öfversättning "vanliga israeliter" skulle utan vidare kunna utbytas mot lekmän. Grundtextens ord är ישראל. Här står ordet nämligen som beteckning för den del af folket, som icke tillhörde kultpersonalen. Så ock Neh. 12: 47 (Kr). Motsvarighet till denna egendomlighet från efterexiliska litteraturen ha vi i Esra 7: 7; 9: 1; 10: 25; jfr Esra 2: 70; Neh. 7: 72 a; Ps. 115: 9. Vi kunna också hänvisa till det kronistiska stället Esra 6: 20, där uttrycket

[1] עדה är i P par preference terminus teknikus för den organiserade israelitiska menigheten (första gången Ex. 12: 3), sedan ofta (öfver 100 gånger). Jfr *Holzinger*, a. a. s. 345, *Bœntsch*, Exodus-Numeri s. 92 f.

בני הגלה (annars = judarne i motsats till Palestinas hedniska befolkning, således ungefär = Israel) möjligen af sammanhanget får betydelsen lekmännen[1]. Esra 6: 20 har Kr efterexiliska förhållanden för ögonen och faktiskt äfven 1. Kr. 9. Men tydligen förutsätter han, att dessa äfven existerade i förexilisk tid (1. Kr. 9: 1 ff.). *Redan då var Israel enligt hans uppfattning en hierarkisk menighet med den ytterst skarpa skillnad mellan andliga och lekmän, som utmärkte hans egen tid.*

Aldrig kan dock denna Krs uppfattning af Israel bli tydligare, än om man observerar den egendomliga roll, som han låtit konungarne spela i historien.

Stor är för Kr den konung, som är from, och from är framför allt den, som låter sig vårda om templet och kulten. Därför är det ingen tillfällighet, att för Krs uppfattning David, traditionens strålande idealgestalt bland Israels konungar, i fråga om kulten blir en sannskyldig Moses redivivus, så att äfven en Salomo, tempelbyggaren, i kultens historia får mindre betydelse än han. Af de 20 kapitel, som i Krbb behandla Davids regering, I 10—29, upptages ej mindre än nära hälften, kapp. 21—29, af förberedelserna till tempelgudstjänstens ideala utgestaltning: nära nog allt, som därför kunde och behöfde göras, sker genom David. Mark, byggnadsplan, material, kultpersonalens organisation — därpå behöfde ej Salomo tänka. Och af kapp. 10—20, Davids "regering" i mer egentlig mening, utfyllas ej mindre än trenne (13, 15 och 16) af Davids åtgärder för arken, hvarvid för öfrigt i detta sammanhang är intressant, att den säkert historiska ordningsföljden i 2. Sam. brytes: omedelbart efter Jerusalems eröfring, före palatsbygget och filisteerkriget (1. Kr. 14: 1—17 = 2. Sam. 5: 11—15) tänker David på arkens flyttning till Sion. Detta var något, som för kulten var af utomordentlig betydelse och som alltså enligt Kr för den fromme David måste ha varit af större vikt än själfva befrielsekriget.

Davids exempel med afseende på kultintresse är typiskt. Hos Kr manifestera nämligen ej blott David utan alla *fromma* konungar sin gudsfruktan genom intressen och uppgifter, vär-

[1] Jfr *Bertholet*, M. H. K. till stället. — Observera äfven betydelsen af עם הקהל i Lev. 16: 33 (= lekmän).

diga den världslige härskaren i en civitas Dei på jorden. Till skillnad från traditionens konungar lefva och handla de i en öfvervägande prästerlig-levitisk miljö. De göras faktiskt till ett slags kyrkofurstar, sådana Hesekiel tänker sig dem i framtidens hierokratiska Israel (Hes. 45: 17 ff.; 46: 1 ff., jfr 34: 23 f.). De styra och ställa till templets och kultens bästa, men icke emedan det var deras odisputabla rätt, utan emedan det var deras enkla religiösa plikt II 29: 15; 30: 12; 31: 21. Med all sin höga uppfattning af det davidiska konungadömet menar Kr, att konungarne voro ej kultens och templets herrar utan högste tjänare. Om det har sagts, att konungen hos Kr framstår som den egentlige ledaren af kulten vid alla högtidligare tillfällen[1], så är detta sant. Men det är väl knappast mer än en naturlig följd af att Kr måste räkna med hans person inom en för hans egentliga uppgift främmande värld[2]. Någon konungslig autokrati i kultiska ting känner Kr icke[3]. En gräns är dragen mellan världslig och andlig, profan och helig, och den får ej heller konungen — och allra minst han — en hårsmån öfverskrida. Det är alltså *ingen tillfällighet*, att Davids söner, enligt traditionen präster, af Kr göras till "de förnämsta" (2. Sam. 8: 18 jfr 1. Kr. 18: 17). Eller att David icke är iklädd prästerlig dräkt (2. Sam. 6: 14 jfr 1. Kr. 15: 27). Eller att Salomo ej såsom prästerna (Nu. 18: 3 ff.) får gå fram till altaret i det tempel han själf har byggt (1. Ko. 8: 22, 54 jfr 2. Kr. 6: 13; 7: 1 a). Eller att Josafat uppträder bedjande ej vid altaret utan på den "nya förgården" (2. Kr. 20: 5). Eller

[1] *J. Swart*, a. a. s. 38.

[2] Jämför hvad *Stade* säger om den messianske konungen i efterexilisk tid på tal om hans roll Hes. 34: 24: "Das nachexilische Judentum hat zwar nicht aufgehört, auf den messianischen König zu harren, aber sich in seinen irdischen Beziehungen politischer wie kirchlicher Art gar nicht auf denselben eingerichtet. Es würde durch das Erscheinen desselben in viele Schwierigkeiten und Verlegenheiten versetzt worden sein (a. a. s. 39).

[3] Möjligen skulle det kunna sägas om David, men då beror detta på dennes enastående kulthistoriska betydelse enligt Kr (jfr Davids omnämnande vid sidan af Moses II 8: 12 ff.; 23: 18 och Arons och Moses förhållande till hvarandra enligt P:s framställning).

att templet hos Kr ej bygges som en del af konungens palats (1. Kon. 7: 1—12: Salomos palatsbygge förbigås af Kr. Jfr Hes. 43: 7). Och det kan ej råda något tvifvel om att Kr tänker sig äfven konungarnes offer förmedlade genom vederbörande kultpersonal[1]. När det alltså står taladt om att David, Salomo eller någon annan af dem offrade (I 16: 2; 21: 26, 28; II 8: 12; 33: 16), så må vi jämföra, hur Hesekiel talar om, att fursten offrar (Hes. 45: 17, 22 ff.; 46: 4 ff.). Att det sker *genom präster* förstås hos honom af sig själft (jfr 46: 2). Så äfven hos Kr från P:s ståndpunkt[2]. Hur det går den konung, som otillbörligen rör vid kultpersonalens rättigheter, visar Ussias historia (2. Kr. 26: 16 ff., jfr 27: 2). Och vidare, de af traditionen ohjälpligen brännmärkta konungarne, de bli hos Kr än gudlösare, ja, hedningar, hvilka stodo fullkomligt i opposition mot den lagliga gudstjänsten, "denn innerhalb des Javismus, der ja zu allen Zeiten nach dem Gesetz normirt und mit dem exclusiven Mosaismus des Judentums gleichbedeutend gewesen ist, sind sie für ihm undenkbar"[3]. I motsats härtill är de fromme konungarnes tid upptagen af andliga göromål: uppbyggliga tal, festfirande, kultreformer o. d. II 15: 9 ff.; 17: 7 ff.; 19: 8 ff.; 20: 3 ff., 21 f. o. s. v. Ja, vid några tillfällen ser det ut, som om konungarne äfven i världsliga ting haft att stödja sig på ej soldater och ämbetsmän utan präster och leviter (II 11: 17; 19: 8 ff.; 20: 21 f.; 23: 2 ff., 13, 18 f.).

Vi kunna efter dessa iakttagelser fullkomligt hålla med *J. Swart*, när han talar om "de tweeërlei positie des Konings"[4] i Krbb. och tillägger: "zijne plaats is zoowel in Gods huis als in Zijn koninkrijk, in de zaken van Jahveh èn in die des

[1] Så viktigt är det för Kr, att offren icke förrättas af lekmän, att traditionens Samuel, Silos och Ramas Samuel, genom ett särskildt stamträd göres till *levit* (I 6: 25—28 hebr. 6: 10—13 jfr 6: 33 ff. hebr. 6: 19 ff.)! Som bekant tillhörde han Efraims stam (1. Sam. 1: 1).

[2] Jfr *J. Swart*, a. a. s. 40: bij dit offeren (en zegenen) is geen enkele aanleiding, de overal aangelegte maatstaf (n. l. de Wet), hier niet te onderstellen.

[3] *Wellhausen*, Prolegomena s. 188.

[4] A. a. s. 35 f. (jfr s. 33). *Swart* utgår därvid från 1. Kr. 17:

Konings". Detta yttrande träffar dock ej något speciellt för Krbb. egendomligt. Denna "dubbla position" ha, af Sam.-Konbb. att döma, Israels konungar verkligen intagit. Både riket och rikskulten ha administrativt och organisatoriskt legat i deras händer — i teori och praxis. Det egendomliga hos Kr i detta sammanhang är, att han på samma gång kringskär kungarnes kultiska rättigheter och dock tydligen lägger sig vinn om att framställa åtminstone de bästa bland dem som ideal af kultfromhet. Och den naturligaste och riktigaste förklaringen till detta fenomen påpekas icke af *Swart*: för Krs uppfattning *har Guds folk Israel här i världen alltid varit, hvad det efter exilen blef, ett hierarkiskt kultsamfund med en principiell skillnad mellan andliga och lekmän.*

Jämföra vi nu denna Krs åskådning med P:s bekanta teorier om det mosaiska Israels karaktär, så finna vi en *grundväsentlig öfverensstämmelse:* för bägge var det hierarkiska kultsamfundet ideal, det enda, som verkligen motsvarade Israels roll af ett Guds folk i världen. Ingendera kunde tänka sig en tid, då ett Israel funnits, som ej var eller åtminstone efter Guds vilja borde vara ett sådant samfund, något som Hesekiel postulerade för framtiden och det ju faktiskt också blef efter återkomsten från Babel. Sina teorier tillämpar P på den mosaiska tiden, Kr på konungatiden. Hos P är bilden af den

---

14 a: "och jag (Gud) skall hålla honom (= Salomo) vid makt i mitt hus och i mitt rike — — —". Vändningen בביתי ומלכותי är onekligen öfverraskande med possesiv-pronomenets hänsyftning på *Gud*. *Swart* påstår nu (s. 33 anm. 2) "בית kan hier geene andere beteekenis hebben, blijkens de hoofdgedachte van den context, dan van het genoemde te bouwen huis n. l. den tempel; mede door de samenvoeging huis *en* koninkrijk, die niet op parallelisme wijst". — Häremot måste invändas, att det ligger minst lika nära till hands (och kontexten åtminstone i kapitlet i dess helhet tillåter gifvetvis också), att hus här ss. i vv. 10, 16 ff., 23 ff., 27 tages i betydelsen dynasti. *Curtis* i I. C. C. låter hus såsom parallell till rike syfta på Israels folk (jfr s. 228), Öfverraskande blir i hvarje fall dels sammansättningen hus och rike, dels suffixet med syftning på Gud. Uttrycket "min dynasti" i Guds mun och om den davidiska torde i hvarje fall vara möjligt hos Kr (jfr uttrycken "Jahves konungatron", "Jahves tron" om Davids tron I 28: 5; 29: 23).

hierarkiska kultförsamlingen visserligen mer enhetlig och i ögonen fallande. Men det vore ett misstag att däraf draga den slutsatsen, att Kr på något sätt i föreliggande fall frångått P:s teorier. Det skall en senare analys af Krs kultiska grundåskådning ytterligare bevisa. Här må endast framhållas hur olikheten naturligtvis betingas af att Kr med sin historiekonstruktion hade en mycket svårare uppgift att fylla än P. Det var mycket lättare att genomföra teorierna om עדת ישראל resp. קהל ישראל för den tid, då folket enligt traditionen ännu lefde ett relativt isoleradt lif under mer primitiva samhällsförhållanden än under konungatiden med de nya religiösa, politiska och sociala faktorer, som då voro i verksamhet. Särskildt konungadömet är en historisk faktor, som åt Krs Israel ger en viss annan nyansering, än hvad den strängt hierarkiska kultmenigheten har, som P postulerar för Moses och Josuas tid. Hade P haft för afsikt att skrifva domarnes eller konungarnes historia, hade otvifvelaktigt äfven hans עדת ישראל mistat något af sin nuvarande strängt hierarkiskt-kultiska karaktär, utan att man därför behöft tvifla på, hvad Israel till sitt väsen var enligt hans uppfattning. Faktum är, att äfven P räknar med konungadömets institution, sina ideal till trots och att äfven denna källskrift sätter konungarne högt (Gen. 7: 6, 16; 35: 11 f.).

I själfva verket är naturligtvis konungadömet, sådant det var i Israel, och P:s hierarki hvarandra uteslutande motsatser. Kr får och kan ej taga hänsyn därtill. Han måste operera med både konungadöme och hierarki. Hvad vi nyss påvisat angående den roll, Kr ger kungarne i historien, är emellertid oss vittnesbörd nog, att han icke i princip frångått P:s uppfattning. 1:o Kungarne ha hos Kr ej mer en nation att härska öfver, ty de ha fått öfvervägande kyrkliga intressen och uppgifter; 2:o betingadt af skillnaden mellan profant och heligt, världsligt och gudomligt, ha Krs konungar ett visst något, som genom ett absolut gudomligt noli tangere är undantaget deras godtycke och redan från denna synpunkt i själfva verket visar sig mera gudomligt än konungadömet själft: tempel, offerkult och klerus.

KAP. 2.

Juda och Israel.

Ehuru för Kr Israel idealiter och äfven empiriskt en gång representerades af "de 12 stammarnes folk", var det dock endast Juda[1], menar han, som efter Salomo alltfort förverkligade Israels idé: *Juda blef och var det sanna Israel. Där fanns nämligen det davidiska konungadömet, och där fanns, hvad än viktigare var, den rätta af lagen (= af Gud) anbefallda frälsningsinstitutionen, representerad af hierarkin och tempelkulten.*

Det gäller alltså i detta kapitel att undersöka Krs ställning till det historiska faktum, att det davidiska väldet splittrades efter Salomos död. Hur bedömer han faktum och dess följder särskildt för Nordisrael (Efraim)?

Skismen mellan Juda och Efraim var som bekant af nationell-politisk art och betingad af gamla djupgående motsättningar mellan olika israelitiska folkelement. I Juda har man troligen från första stund och i första hand betraktat nordisraeliternas tilltag som en politisk affär, en revolution (Jes. 7: 17; jfr 1. Ko. 12: 19)[2]. Ingen bedömde det religiöst. Också blef revolutionen genast casus belli men ej utgångspunkt för teologiska reflektioner. Åtminstone ej af litteraturen att döma. Aldrig höra vi hos profeterna, att affallet betecknas som ett

---

[1] Egentligen Juda + Benjamin. Kr räknar nämligen alltid Benjamin till Juda och hyser förresten en viss märkvärdig förkärlek för denna lilla stam (I 7: 6 ff.; 8: 1 ff.; 9: 7 ff.; 12: 16; 21: 6; II 11: 12, 23; 14: 7; 15: 9; 17: 17; Esra 4: 1. Jfr Est. 2: 5; Neh. 11: 7 ff.; Ps. 68: 28). Fenomenet beror väl, åtminstone delvis, på den konkreta historiska situationen i Palestina på Krs tid. — Angående det verkliga förhållandet med afseende på stammarnes fördelning mellan de två rikena, se t. ex. *Buhl*, Det israelitiske Folks Historie, s. 210 f.

[2] Dt. 33: 7 (jfr v. 16) visar, hur situationen uppfattades i Efraim, sannolikt från första stund och så länge riket fanns (jfr 2. Ko. 14: 9). Belysande för stämningen i samtida profetkretsar därstädes är måhända 1. Ko. 11: 29 ff.

religiöst sådant och nämnes som en synd bland Efraims öfriga synder. Aldrig taga de heller parti för Juda mot Efraim, om än sympatierna för Efraim kunna växla i styrka. Det är intressant, att när den judiska profetian någon gång tenderar till ett visst partitagande för Juda, så sker det uteslutande i motsats till hedningarne och utan medveten sidoblick på Efraim. Därom vittna Nahums, Sefanjas och Habackuks profetiska skrifter.

Profetians neutralitet i föreliggande fall återfinna vi äfven i historieskrifningen. *Holzinger* erinrar med rätta, att Javistens samhörighetskänsla med Nordisrael i nationellt hänseende är så stark, att man kunnat disputera om, i hvilken af rikshälfterna denna källskrift hör hemma[1]. Men icke mindre stark är hos J den *religiösa* samhörighetskänslan: Israel såsom sådant är Jahves folk med samma arf och af samma religiösa betydelse. Anmärkningsvärdare är, att Dt, ehuru yngre än 722, äfven den riktar sig till hela Israel. I det olyckliga brödrafolket ser Dt ej främlingar utan trosförvanter och bröder. Så äfven senare exiliska delar af samma skrift (Dt 29: 21—28; 30: 1 ff.): hade straffet drabbat både Israel och Juda, så skulle återupprättelsen naturligtvis äfven gälla dem bägge. Och D^2 i Konbb. menar t. o. m., att det var Jahve själf, som ryckte nordstammarne bort från Juda och gaf dem åt Jerobeam (I 11: 11, 32 ff.; 14: 7—8 a; II 17: 21)[2]. Snarare har D^2 på dessa ställen en liten udd riktad mot Juda än mot Efraim.

[1] *Holzinger*, a. a. s. 125. — Gen. 49: 8 ff. är väl från tiden före rikets delning (*Stave*, Inledning s. 95, *Steuernagel*, Einleitung s. 254, *Gunkel*, Genesis s. 478) och alltså endast att betrakta som ett utslag af Judas nationella självmedvetande, ej som ett indirekt men tendentiöst värdeomdöme om Efraims religiösa ståndpunkt.

[2] Jfr 1. Ko. 12: 21—24. Riktigt är att vi här ha ett senare tillägg, som ej tillhört den första deuteronomistiska redaktionen (*Steuernagel*, Einleitung s. 361, *Stave*, a. a. s. 150. Jfr *Kittel* i N. H. K. och *Benzinger* M. H. K. till stället). Riktigt är ock att stycket påminner om Kr, hvad den allmänna legendartade koloriten beträffar. Men just genom sin grundstämning mot Efraim och speciellt genom bedömandet af skismen som en tillskyndelse från Herren visa sig äfven dessa verser som deuteronomistiska. Kr har, som vi skola se, en annan grundåskådning i detta fall. Men därför är

Stanna vi slutligen ett ögonblick vid Hesekiel, så få vi endast bekräftadt, hvad den tidigare profetian lärt oss. Hesekiel är i föreliggande fall ej det minsta originell. Man hade likväl kanske haft rätt att vänta motsatsen med hänsyn till den forne Jerusalemprästens traditioner, läggning och intressen. Det är väl sant, att Hesekiel strängare och skoningslösare dömde sitt folk än någon tidigare profet (Hes. 5: 5 ff., 11 ff. jfr kapp. 16; 20; 23), men hårdast drabbar domen ej Efraim utan Juda, som förklaras syndigare än Efraim, ja, än Sodom (16: 51 f.). Och aldrig någonsin sätter Hesekiel Efraims synd i samband med "affallet" från Juda. Hesekiel dömer Juda, som om aldrig Josias kultreformation ägt rum: templet är för honom lika orent som någonsin bamôt. Det blir därför för honom särskildt meningslöst att anklaga Efraim för något religiöst affall från Juda. Efraim och Juda stå i nivå med hvarandra. Det förra var ej från skismens dag predestineradt att svika sin teokratiska uppgift. Båda hade alltfort samma rättigheter och skyldigheter. Båda sveko sin uppgift, Juda endast mer i ögonen fallande. — Därför få båda ock sin roll i framtidsförkunnelsen (Hes. 4: 4—6; 11: 15; 16: 53; 20: 40; 37: 11, 15—22). Och äfven här råder ej väld: samtidigt skola båda upplefva straffdomens slut (Hes. 37: 15 ff.; 16: 53 o. s. v.). Efraim kommer ej i fråga först i andra hand (37: 19). "Ezechiel steht auf nichts weniger als judaistischem Standpunkte; er ist ein Panisraelit vom reinsten Wasser" [1].

Kr bedömer däremot Efraims affall som ett *religiöst affall och en verklig synd. Utan gemenskap med Juda och de religiösa värden, som där funnits och alltjämt funnos, var Efraim ej längre ett Guds folk utan hedningarnes like.* — Vi gå att närmare belysa denna Krs högst egendomliga åskådning.

---

det ej heller vidare lyckligt, när *Steuernagel* förmodar, att verserna äro tagna ur den 2. Kr. 12: 15 citerade källan.

[1] *Krætzschmar*, Das Buch Ezechiel, s. 253. — Detsamma skulle kunna sägas om författaren till Jer. 3: 14—18 (Jer. efter 586 (?) enligt *Giesebrecht*) jfr v. 18. Där nämnes äfven att Juda skall sluta sig till Efraim, ej tvärtom. *Giesebrechts* öfversättning är felaktig. (*Giesebrecht*, Das Buch Jeremia, s. 19).

Den framgår först af åtskilliga direkta antydningar. Vi börja med 2. Kr. 13: 5 ff. För att framhålla det oerhörda i Jerobeams uppror mot Salomo låter Kr Abia utropa: "Skullen I icke veta, att det är Herren Israels Gud, som har gifvit åt David konungadömet öfver Israel för evig tid, åt honom själf och hans söner, genom ett saltförbund?" [1]. V. 8 a heter det vidare: "och nu menen I er kunna stå emot Herrens konungadöme, som tillhör Davids söner — — —?" [2]. Orden äro talade till Jerobeam I om israeliterna under inbördeskriget. Alla deras vidare bemödanden gent emot Juda, menar Kr, äro dömda att misslyckas. Hvarför? Emedan de profanerat Davidsförbundet, som garanterade David "evigt konungadöme" öfver Israel, och alltså frivolt ingripit i Guds världsordning sig själf till fördärf. Den davidiska dynastin betydde "Herrens eget konungadöme" (v. 8 a) med ty åtföljande religiösa förmåner i nutid och framtid. Därför var det en syndig förblindelse att i opposition mot Davids hus grunda ett nytt konungarike i Israel. Det nya hos Kr är icke, att Davids konungadöme hvilar på gudomliga nådeslöftens fasta grund. Ty den föreställningen har med tämligen stor säkerhet uppkommit i fördeuteronomisk tid, äfven om dess nuvarande utgestaltning i 2. Sam. 7 och 23 skulle vara något yngre [3]. Men nytt och för oss intressant i detta sammanhang är att Kr liksom spelar ut David-förbundet som en trumf mot Efraim, hvarigenom Jerobeams och Efraims antijudiska politik får karaktären af en revolt mot Gud själf och ett lättsinnigt förverkande af

[1] Till uttrycket "saltförbund" jfr *Benzinger*, Hebräische Archäologie, s. 91, *Krætzschmar*, Bundesvorstellung s. 46 anm. 2; s. 206 f. Han öfversätter (a. a. s. 225) "*såsom* ett saltförbund".

[2] Egentligen: "i Davids söners hand", så *Kittel* i N. H. K.

[3] Jfr *Krætzschmar*, Bundesvorstellung s. 63 ff. — Hur delade meningarne än äro angående den kronologiska fixeringen af 2. Sam. 7 och 23: 1—7, så är dock vetenskapen rätt ense därom, att vi här ha att göra med en tradition, hvilkens rötter sträcka sig kanske århundraden tillbaka i konungatiden. Traditionens relativt tidiga uppkomst häfdas, utom af *Krætzschmar*, af t. ex. *Smend*, Lehrbuch der A. T. Religionsgeschichte s. 68, *Budde*, a. a. s. 232 f., *Steuernagel*, Einleitung s. 325, *Stave*, Handledning etc. s. 202.

David-förbundets förmåner, alltså *karaktären af en verklig synd.*

Att detta är Krs mening och att det ej är någon tillfällighet, att han i detta sammanhang (2. Kr. 13) nämner David-förbundet, torde kunna bevisas. Vi må observera, att i D^2:s historieskrifning nämnes aldrig David-förbundet i sammanhang med "Jerobeams synd" och Efraims skuld. Och dock har David äfven för D^2:s uppfattning en högt benådad ställning inför Gud (1. Ko. 3: 3, 14; 9: 4; 11: 6, 12 f., 32, 34; 15: 4 f.; 2. Ko. 8: 19 etc.), och D^2 är visst ej främmande för nådeslöftena till David (1. Ko. 2: 4; 6: 12; 8: 15 f., 20, 24 f., 26). Men dessa senare ha i D^2 på äkta profetiskt vis en starkt sedligt betingad karaktär (1. Ko. 2: 4; 3: 14; 6: 12; 8: 25; 9: 4 f.). Skola de uppfyllas till hela sin vidd, så beror detta på, hur Davids religiöst-sedliga ideal förverkligas af hans efterkommande. Då nu enligt D^2 redan Salomo grundligt svek detta ideal (1. Ko. 11: 4 ff.), så hade också redan han egentligen förverkat sin rätt att utan vidare bli löftenas arftagare. Endast af nåd för Davids skull slapp han själf uppleva straffet för sin synd (1. Ko. 11: 12), liksom det var Davids förtjänst, att Rehabeam ej miste *hela* sitt rike (1. Ko. 11: 13; 2. Ko. 11: 9 ff.). Detta hade bara varit i sin ordning, strängt taget. *Revolutionären* Jerobeam är i hvarje fall för D^2:s historiebetraktning utan skuld och äfven Israel, då det följde honom efter[1]. Hos Kr däremot

---

[1] *Anm.* Hela denna fråga om, hur D^2 bedömer affallet som sådant och Jerobeams roll därvid, är värd en kort diskussion. Allmänna meningen torde vara, att för D^2 *Efraims synd och förkastelse står i ett nödvändigt sammanhang med skismen i egenskap af ett religiöst affall.* — I och för sig motsäger ej D^2:s uppfattning, att Jahve själf är skismens upphof (s. 39), denna mening. Och naturligtvis innebar skismen själf i viss mån en religiös splittring. Men däri låg i och för sig enligt samtidens uppfattning ej något anstötligt, endast något naturligt. Amos och Hosea ha intet att säga därom. Annat var förhållandet med Jerobeams bekanta för Jahvismen förnedrande religionspolitik. Senare däremot, från Dts ståndpunkt, måste *det ena som det andra* te sig som något noch nie da gewesenes i Israels historia, ett *afguderi* af gröfsta art. Därför fördömer ju ock D^2 så skarpt och ofta som möjligt "Jerobeams synd" (1. Ko. 14: 16;

träder i fråga om David och nådeslöftena till honom det *religiöst-sedliga villkorliga momentet tillbaka*[1], och Salomo *sättes vid sidan af David upp som en ideal teokratisk konung*. Detta

15: 30, 34; 16: 2, 19 o. s. v. Jfr 1. Ko. 13: 33 ff.; 12: 30 ff. o. s. v.), men därvid tänker D^2 på Jerobeams inomefraimitiska religionspolitik, ej på hans revolution såsom ett religiöst "affall". Och det är ej rätt att utan vidare resonera som t. ex. *Koeberle*, (Sünde und Gnade s. 267). Han menar, att i D^2:s historieskrifning riktar sig utkorelsetron lika tendentiöst mot Efraim som mot hedningarne och att redan D^2 anser, att Jahve förkastat hedningarne *och Efraim* och utvalt Juda. Men redan af den omständigheten, att D^2 behandlar Efraims historia äfven efter delningen och äfven eljes, får man absolut icke det intrycket, att enligt D^2 Efraim *genom skismen blifvit ett hedniskt af Jahve glömdt och förkastadt folk*. Jahve ger folket dess konungar och störtar dem (I 21: 22; II 9: 8 f.). Ej bara en Jerobeam (I 11: 11) äfven en Bæsa (I 16: 2) och en Jehu (II 9: 7) sätter han på tronen. Jerobeam I får som David villkorligt en dynasti sig tillförsäkrad (I 11: 38). Israel såsom Juda vinner Jahves bistånd (II 13: 4 f., 23; 14: 26 f.). I de deuteronomistiska verserna I 8: 14 ff., 9: 6 ff. ställas Juda och Israel på samma plan (jfr II 17: 13). Israels motsats är ej "Efraim och hedningarne" utan hedningarne (8: 41). Juda och Efraim äro "bröder" (I 12: 24). Kort och godt: såsom profeterna menar äfven D^2, att Israel lika mycket efter skismen som förut stått under Guds fostran för att föras till bättring. Israel var icke mindre än Juda alltfort Guds egendomsfolk. D^2 arbetar allt för mycket under trycket af historiens dom öfver just Juda för att vilja och kunna mildra malörtsdrycken, som bjudes gudsfolket i dess egen historia. Under samma dom hade Juda och Efraim kommit. D^2 känner det och vill, att äfven folket skall känna så. Vis à vis Efraim har Juda intet att berömma sig af. Detta är, som vi sett, äkta profetiskt tänkt (s. 38 ff.). — Men hur strängt än D^2 dömer om Jerobeams och Efraims synd — Jerobeams synd var också Efraims — *så motiverar D^2 dock ej heller Efraims syndighet med "affallet" från Juda*. Utifrån Dts centralisationsdogm hade väl detta varit naturligt. I stället *skiljer D^2 alldeles tydligt "Jerobeams synd" från hans eget och Efraims "affall"* som ett oberäknadt, icke absolut nödvändigt plus till skismens faktum (I 14: 7; II 17: 21).

[1] Dock icke alldeles (1. Kr. 22: 13; 28: 7; 2. Kr. 6: 16; 7: 17). Men dessa ställen ha ej beviskraft. Ty II 6: 16, 7: 17 f. äro blott rekapitulationer af D^2-ställen (1. Ko. 8: 25; 9: 4 f.). Och det kan ej förnekas, att Krs utombibliska källa 1. Kr. 22: 6 ff.; 28: 1 ff. är starkt deuteronomistiskt färgad (jfr *Benzinger* i M. H. K. s. 62).

framgår redan af 1. Kr. 17 (= 2. Sam. 7). Ty när Kr rekapitulerar (v. 10 ff.) Guds löfte till David 2. Sam. 7: 11 b ff. i ställets deuteronomistiska tuschering, så utelämnar han v. 14 b (jfr 1. Kr. 22: 10). Men just i denna halfvers är det, som en eventuell försyndelse af Salomo och hans bestraffning sättes i utsikt[1]. Därför går Kr med tystnad förbi denna halfvers liksom talet om Salomos försyndelse i 1. Ko. 11: 1 ff. Med tystnad förbigår Kr äfven den gamla traditionen i 1. Ko. 11: 29 ff. ej mindre än D^2:s utsmyckning däraf (v. 32 ff.) med bl. a. den för Kr orimliga tanken, att Gud profetiskt lofvat Jerobeam en konungaätt liksom David. Vid Rehabeams tronbestigning stod enligt Kr Guds löfte till David orubbligt fast i hela dess vidd. *Genom allt detta lösbryter Kr Jerobeams och Efraims affall ur den gudomliga pragmatismens ram och ger det skenet af att uteslutande vara en handling af syndig självrådighet gent emot Davids teokratiska konungadöme*[2].

Emellertid innebar för Kr skismens faktum något vida mer än ett otillbörligt ingripande i det teokratiska konungadömets rätt. Vi fäste nyss uppmärksamheten vid att D^2 ej utan vidare jämställer Efraim med hedningarna och ej leder dess religiösa förfall, såsom man kunnat vänta, tillbaka till skismens faktum

---

Dessutom bör det observeras beträffande 2. Kr. 7: 17 ff., att straffet v. 19 ff. helt oförmodadt såsom redan i 1. Ko. 9: 6 ff. får till objekt *Israel*, ej Salomo och hans ätt. Jfr den plötsliga och hårda växlingen af numerus och person på de båda parallellställena.

[1] Så har åtminstone Kr menat. Ursprungligen syftar äfven 2. Sam. 7: 14 b liksom v. 11 ff. och 15 f. på Davids dynasti, ej på Salomo personligen.

[2] Visserligen återger Kr 1:o den dramatiskt lifliga scenen i 1. Ko. 12: 1—19, hvilken ej sätter skismens egentliga politiska orsak i skymundan och föröfrigt innehåller en anspelning på Abias profetia till Jerobeam (jfr 2. Kr. 10: 1—19) och 2:o den deuteronomistiska perikopen i 1. Ko. 12: 21—24 med det karakteristiska uttrycket "ty hvad som har skett har kommit från mig". Men inför ofvan relaterade fakta får man väl föra detta på tanklöshetens och kompilationsarbetets konto. — Vi kunna alltså ej godtaga *J. Swarts* tes: "Noord-Israel scheidt zich van Juda en Benjamin af door afval van Davids huis, naar goddelijke beschikking — — — Deze afval is *dus naar Gods wil*" (kursiveringen af oss). Jfr *J. Swart* a. a. s. 27.

som verkande orsak (s. 42 anm.). *Enligt Kr:s åskådning däremot innebär redan skismen såsom sådan, att Jerobeam och hans folk sade farväl till Israels Gud och realiter blefvo hedningarna lika.*

Vi kunna åter taga vår utgångspunkt i kung Abias tal (2. Kr. 13: 5 ff.). Där heter det (v. 10 f.): "Men vi hafva Herren till vår Gud, *och vi hafva icke öfvergifvit honom.* Vi hafva präster af Arons söner, som göra tjänst inför Herren, och leviter, som sköta tempelsysslorna, och de förbränna åt Herren brännoffer hvar afton och antända välluktande rökelse och upplägga bröd på det gyllene bordet och tända hvar afton den gyllene ljusstaken med dess lampor. Ty vi hålla hvad Herren vår Gud har bjudit oss hålla, men *I hafven öfvergifvit honom*". — Det är ett alldeles ofrånkomligt faktum, att i dessa verser det exegetiska sammanhanget sätter de kursiverade orden i förbindelse med den genom lagen (= P, jfr Ex. 25: 30, 37; 29: 38 f.; 30: 34 f.; Lev. 24: 5 ff.) påbjudna allena saliggörande gudstjänsten i templet. Däremot nämnes i detta sammanhang ej ett ord om Jerobeams och israeliternas religiösa villfarelser för öfrigt, ehuru Kr känner till traditionen därom och med afsky och förakt relaterar den (II 11: 15; 13: 8 b). Hvad som för Kr är det afgörande, är icke Efraims afgudatjänst, den illegitima kultpersonalen och bamôtkulten — redan innan Jerobeam införde allt detta, hade Efraim öfvergifvit fädernas Gud. Det skedde i samma ögonblick, som det *genom revolutionen bröt med den storartade gudomliga frälsningsinstitution, som hierarkin och tempelkulten representerade.* Jahve fingo ej israeliterna med sig och kunde ej få honom med sig, ty *Han* var att finna endast, där hans helgedom stod och de rätta offren framburos och präster och leviter fungerade efter lag — i detta fall står Kr fullkomligt på P:s ståndpunkt. Värre än revolutionen själf och den politiska brytningen med Juda var att detta af Efraim med nödvändighet gjorde ett folk af hedningar, en massa perditionis. "Extra ecclesiam nulla salus". Därför är det, som Kr är så angelägen att påpeka, hur vid skismen "prästerna och leviterna i hela Israel" öfvergingo till Rehabeam och hur "dem följde från alla Israels stammar de, som vände sina hjärtan till att söka Herren, Israels

Gud. Dessa kommo till Jerusalem för att offra åt Herren, sina fäders Gud" (2. Kr. 11: 13, 16 f., jfr 2. Kr. 15: 9). Därför måste ock Efraims omvändelse, i den mån den är möjlig, visa sig i att det åter tjänar Herren vid hans helgedom (i Jerusalem) II 30: 6 ff. Detta var att i sanning underkasta sig Herren och hans lag! Hur olika talar ej en Amos och en Hosea till Efraims folk om bättringens frukter!

Redan genom affallets faktum uppstod alltså ovillkorligen, menar Kr, en *religiös motsats inom Guds Israel*, motsatsen mellan det teokratiska Juda och det hedniska Efraim. Eller hvad som är detsamma: genom skismen *skrympte Israel tillsammans och reducerades till att omfatta Sydriket allena.* Ty där funnos, tack vare den lagliga hierarkin och kulten, tack vare ock Guds löften till David, och trots alla de brister, som äfven där traditionen blottade, alltfort utvecklingsmöjligheterna för Guds vidare planer med sitt egendomsfolk.

Härmed sammanhänger en ny egendomlighet hos Kr. Han låter oss känna en nog så *tydlig stämning af religiös öfverlägsenhet och verklig antipati gent emot Nordrikets olyckliga folk.* Detta visar han därigenom, att han nästan icke lämnar något tillfälle obegagnadt att snärta det gamla Efraim för dess religiösa mindervärdighet, allt under det han gärna idealiserar Juda på broderfolkets bekostnad.

Redan Krs skildring af Rehabeams regering (II 11: 5—12: 16, jfr 12: 12 b) är diametralt motsatt den, som D^2 ger oss i 1. Ko. 14: 21—24, om man undantar ett litet intermezzo (12: 1), som Kr behöfver för att därmed motivera farao Sisaks invasion. Alldeles betydelselöst är det nog heller ej, att Kr (II 12: 13) plötsligt hejdar sitt kopierande af D^2, 1. Ko. 14: 21, som fortsätter (v. 22): "och *Juda* gjorde, hvad ondt var i Herrens ögon" etc., och i stället skrifver (2. Kr. 12: 14): "och *han* (= Rehabeam) gjorde, hvad ondt var, ty han vände icke sitt hjärta till att söka Herren". Det gällde för Kr att redan under den första konungen efter Salomo fastslå, att Juda på det hela taget dokumenterade sig som ett Herrens folk. Jfr hur Kr II 13 utelämnar 1. Ko. 15: 3—5, där D^2 uttalar sin förkastelsedom öfver Abia.

2. Kr. 28: 6 ff. berättas, hur en gång — under en af Juda gudlösaste konungar — Juda till straff för sin synd lidit ett nederlag mot Efraim. De återvändande segrarna, rika på fångar och byte, mötas vid återkomsten till Samaria af en profet, som säger (v. 9 b ff.): "Se, i vrede öfver Juda har Herren, edra fäders Gud, gifvit dem i eder hand, men I hafven dräpt dem i en förbittring, som har nått upp till himmelen. Och nu tänken I göra Judas och Jerusalems barn till trälar och trälinnor åt eder. Därigenom dragen I ju allenast skuld öfver eder själfva inför Herren, eder Gud. Så hören mig nu: Sänden tillbaka fångarna, som I hafven tagit från edra bröder, ty Herrens vrede är upptänd mot eder". Alltså, trots Efraims tillfälliga framgång mot Juda, var Jahve dock med detta senare folk. Liksom Jesaia låter Assur bli ett tuktoris i Herrens hand mot hans syndiga folk (Jes. 10: 6 f.), så låter Kr Efraim här få samma roll. Det gick Jahves ärenden. Men ve det, om det gjorde mer, än hvad Herren ville! Det var dock *Hans* egendomsfolk det gällde! Icke därför att Jahve var *med* Efraim, utan därför att *Juda behöfde en tuktan*, hade alltså Efraim segrat, detta ville Kr understryka. Och v. 13 låter Kr några af Efraims egna ädlingar bekänna, att detta folk står under Jahves vrede och redan har nog stor skuld inför Gud, hvarpå han berättar om de judiska fångarnas återsändande under stora hedersbetygelser. Naturligtvis är det äfven här för sina egna tankar, som Kr gör sig till språkrör[1]. *Juda är trots sina brister något annat och förmer än Efraim.*

Som en brottslig handling lägges den fromme Josafat till last, att han dragit i krig i förbund med Ahab och Efraim. "Skall man då hjälpa den ogudaktige? Skall du då älska dem, som hata Herren?" — dessa ord bland andra lägger Kr i munnen på en Jahves profet, som möter Josafat vid hans återkomst från fälttåget 2. Kr. 19: 1 f. Det är en *synd att älska efraimiterna och hjälpa dem, ty de äro "ogudaktiga" och hata Herren.*

Då den fromme Amasja värfvar 100,000 man efraimitiska

---

[1] Annorlunda *Bertheau*, Die Bücher der Chronik s. 373 f.

trupper, får också han genast från Gud en varning: "O konung, låt icke Israels här draga ut (i fält) med dig". Och hvarför icke? Jo, "Herren är icke med Israel, icke med hela hopen af Efraims barn" (2. Kr. 25: 6 f.). Att af detta folk i Samarien *taga* hjälp medför Jahves vrede lika visst som att *gifva* den, vill Kr säga. Därför förbigår han ock Josafats förbund med Joram i och för en gemensam aktion mot Moab (2. Ko. 3: 4 ff.).

Ja, äfven ett vanligt affärsföretag fick ej enligt kronistisk uppfattning förena en konung af Juda med en konung af Efraim. Ty när konung Josafat enligt Kr förband sig med Ahasja för att gemensamt med honom drifva sjöfart på Tartessus, då gjorde Gud detta om intet genom att låta handelsflottan gå under 2. Kr. 20: 35 ff. (jfr 1. Ko. 22: 48 ff.). Kr söker ej förgäfves efter grunden till att Josafats handelspolitik blef utan resultat. Observerar man, att Kr (II 8: 18; 9: 10, 21) utan reservation omtalar, hur Salomo drifver skeppsfast på Ofir i förbund med den *feniciske* Hiram (1. Ko. 9: 26 ff.), så ser det faktiskt ut, som om Kr menade, att *det* var mindre orätt än ett affärsföretag med Nordisraels konung. I hvarje fall är det ganska betecknande, att Kr gillar i ena fallet, hvad han fördömer i det andra.

Betydligt försvårande för den skuld, som enligt Kr hvilar och måste hvila på Efraim, är den omständigheten att — som Kr berättar — försök verkligen gjorts från Juda sida att omvända broderfolket fastän utan framgång (2. Kr. 30: 1 ff.). Berättelsens innehåll är i korthet följande. Den fromme Hiskia skickade bud ej blott till sitt eget folk utan äfven till Efraim och Manasse med en brinnande förmaning att taga tillfället i akt, infinna sig i Jerusalem och vinna åter Herrens nåd. "Men", säger Kr vidare (v. 10 b), i Efraim "gjorde man spe af dem (budbärarna) och bespottade dem". Endast några ödmjukade sig och kommo till Jerusalem (v. 11). Efter denna upplysning framträder med tillbörlig kontrastverkan innehållet af v. 12: Gud gaf judarna "ett endräktigt hjärta att göra efter hvad konungen och de öfverste hade bjudit i kraft af Herrens ord". — Vi återkomma till denna berättelse i ett annat

sammanhang. Här må endast påpekas att, äfven om någon slags historisk verklighet ligger till grund för densamma, så är dock kvintessensen af det hela enligt Kr, att omvändelseförsöket misslyckades. *Efraims folk var ett obotfärdigt folk.*

Redan de anförda exemplen torde vara tillräckliga, för att vi hos Kr med skäl kunna tala om en viss fientlig stämning gent emot Nordriket. Men är det så, då kunna vi ej heller annat än finna en antiefraimitisk tendens i ännu ett par synnerligen framträdande egendomligheter i hans historieskrifning.

Vi ha då i första rummet att tänka på, hur Kr systematiskt negligerar Nordrikets historia från och med Rehabeams regering och endast i förbigående vidrör den, när det gäller att förhärliga Juda. Må det nu ock vara sant, hvad t. ex. *Kittel* och *Benzinger* framhålla[1]: Kr förbigår Efraims historia, emedan det är hans afsikt att skrifva templets och kultens historia. Denna förklaringsgrund räcker dock icke till och träffar alltså icke hela sanningen. Se vi på D[2], som dock har sitt centrala intresse knutet vid templet i Jerusalem och äfven anlägger förhållandet till detta tempel och dess kult som religiös-sedlig måttstock för sina värdeomdömen, så lämnar icke denna författareskola Efraims historia ur räkningen. Nej, orsaken till Krs systematiska förbigående af Efraims historia är, åtminstone delvis, att söka i Krs uppfattning, *att Efraim icke hör till det sanna Israel.* Dess historia försvarade därför icke sin plats, hade ingen uppgift att fylla i historieskrifningen.

Af intresse är emellertid också att "Israel" gång efter annan hos Kr figurerar som namnbeteckning på Juda. Och märkvärdigt nog gärna på sådana ställen där Kr faktiskt måste räkna med ett Israel i den vanliga betydelsen af ett med Juda samtidigt existerande Nordrike[2]. Så t. ex. 2. Kr. 12: 1 där det heter, att Rehabeam öfvergaf Herrens lag och med honom hela *Israel.* Sammanhanget visar, att författaren menar Juda

[1] *Kittel* i N. H. K. s. VIII, *Benzinger* i M. H. K. s. VIII.

[2] Alltså före Hiskias regering. Ty af allt att döma menar Kr. att Nordriket fallit innan Hiskias första regeringsår. Jfr 2. Kr. 30: 6 och *Benzinger,* M. H. K. till stället.

(jfr II 20: 29; 24: 16; 28: 23; 31: 8). På samma sätt står II 12: 6, 21: 4 *Israels* furstar i stället för Juda furstar, II 28: 27 *Israels* konungar i stället för Juda konungar. I II 28: 19 erhåller Ahas den för våra öron något främmande titeln den "israelitiske konungen" מלך־ישראל[1]. Hur gärna Kr med Israel i första hand tänker på Juda framgår för öfrigt äfven af II 25: 7. Där afser "Israel" visserligen Nordriket. Men Kr anser sig behöfva särskildt betona detta genom att tillägga "alla efraimiter". Hade det ej för Kr legat oändligt nära till hands att tänka på Juda, när han nämner Israel, så hade han väl ej gjort tillägget i fråga (jfr 2. Kr. 30: 1).

Nu skall det visserligen villigt erkännas, att detta sist berörda fenomen icke är något för Kr speciellt egendomligt. Under det att i den äldre litteraturen "Israel" nästan undantagslöst betecknar antingen hela Israel eller *Nordriket* (Jos. 11: 16, 21; 2. Sam. 2: 9; 3: 10; 1. Ko. 12: 16 o. s. v. Hos. 5: 1; Jer. 3: 6 ff.), så blir senare, isynnerhet efter 722, Juda mycket ofta bärare af detta namn (Mi. 1: 14, 15; 3: 1; Jes. 4: 14; 5: 7; 41: 14; Jer. 10: 1 o. s. v.). Och i själfva verket är detta ju någonting mycket naturligt och behöfver ej innebära tendens — gör det säkert heller icke, åtminstone icke hos profeterna. Vi måste emellertid draga en annan slutsats, när vi möta fenomenet i den kronistiska litteraturen, där vi, som vi sett, hafva en alldeles tydlig stämning af animositet gent emot Efraim. När Kr låter Juda bära Israels namn, så är detta säkert ej utan sin lilla udd: *Efraim är icke namnet Israel värdigt. Det tillkommer rätteligen endast Juda i dess egenskap af det sanna Israel* (jfr 2. Kr. 23: 2)[2].

---

[1] 2. Kr. 21: 2 läser man bäst Juda (icke Israel). Jfr *Kittel* i B. H. och i N. H. K. till stället. — I II 15: 17 är väl Israel, trots att sammanhanget närmast låter oss tänka på Juda, för Kr = Nord-Israel, jfr *Kittel* i N. H. K., *Benzinger* i M. H. K. och *Curtis* i I. C. C.

[2] Samma åskådning, mutatis mutandis, föranledde Efraim att kalla sig själf Israel: i detta namn inneslöts att Efraim var det sanna Israel, Jerobeam Salomos efterträdare och Juda endast en rebellisk landsända, som ej var värd detta namn.

För att förstå denna Krs känsla af religiös öfverlägsenhet och hans stämning af bitter antipati gent emot det forna Israel är det emellertid ej nog att, som vi gjort, i förbigående erinra om, hur Kr betraktar historien från judendomens ståndpunkt, d. v. s. bland annat från den allmänna förutsättningen, att lagen (alltså framför allt P) med sina kultiska och hierarkiska ideal varit gällande från Moses och att dessa ideal från och med Rehabeam förverkligats och kunnat förverkligas endast af Juda folk. Kunna vi, efter hvad vi sagt om Krs ställning till det gamla Nordriket, med skäl hos honom tala om en *antiefraimitisk tendens*, jämförlig med den, som kommer till uttryck i Ps. 78[1], men okänd i den tidigare litteraturen, så sammanhänger denna tendens på det allra närmaste med *den konkreta historiska situationen på den tid, då den kronistiska litteraturen uppkom.*

Som bekant inträdde från och med den persiska tiden af judarnes historia det urgamla motsatsförhållandet mellan befolkningen i Efraim och Juda i ett nytt stadium, som betydde en ytterligare skärpning. Hvad ingen af Jahvereligionens målsmän i förexilisk eller exilisk tid kunde förutsätta, det visade historien som möjligt: det folk, som återkom från älfvarne i Babylon, var dock endast en bråkdel af det forna Israel. Massor af judar stannade frivilligt kvar i det aflägsna landet, och Nordisraels folk var och förblef borta. Den samfundsbildning, som ägde rum i Jerusalem och Juda (+ Benjamin), var ej politisk utan religiös: där uppstår en menighet kring sitt tempel och sin kult, en menighet med stora religiösa pretentioner och starka exklusiva tendenser. Flera omständigheter bidrogo också till att hos de fromme inom denna församling underhålla och öka aversionen för allt hedniskt och halfhedniskt väsen och bitterheten mot dem, som ej tillhörde "Guds säd". Af alldeles särskild betydelse är att den reaktion mot de hedniskt sinnade inom församlingen, som uppbars af en Malaki, Tritojesaia, Esra och Nehemia, slutade med

---

[1] — — "mit der Tendenz nachzuweisen, dass und warum die 'Ephraimiten' ewig verworfen sind" (*Duhm* i M. H. K. s. 201).

församlingens renässans på grundvalen af Prästcodex. Ty utmärkande för P är bl. a. dess levitiskt orienterade helighetsideal, som just gick ut på att afhjälpa och förebygga alla hedniska besmittelser och af Israel göra ett levitiskt heligt folk. I den mån det gäller det hedniska som sådant, är P:s "Princip der Heiligkeit der Princip der Absonderung"[1]. Dessutom innehöll ju P en mycket skarpare och noggrannare precisering af Guds vilja än Dt och upphöjde än ytterligare och till rangen af axiom den satsen, att endast där blir Guds vilja gjord, där lagen i minsta detalj blir efterlefd. Mer än Dt måste därför P vara ägnad att framhålla olikheterna mellan judarna och hedningarna och hos de förra väcka känslan af en gränslös religiös öfverlägsenhet.

De, som framför allt fingo erfara, hvad den judiska exklusiviteten innebar, voro naturligtvis församlingens hedniska och halfhedniska grannar, d. v. s. ej blott de små omgifvande hedniska folken, ammoniter, moabiter, edomiter o. s. v., utan äfven Palestinas halfhedniska befolkning, i den mån den ej uppsögs, absorberades, af den judiska församlingen[2]. Denna i den judiska församlingens ögon orena befolkning är det väl, som framför allt åsyftas, när vi hos Esra och Nehemia höra talas om עמי הארץ resp. עמי הארצות (Esr. 9: 1 f., 11; 10: 2, 11; Neh. 10: 29, 31 f.[3], och det är väl först och främst i motsats till den, som den judiska menigheten får namnet גולה (Esr. 9: 4; 10: 6 ff., 16. Jfr פליטה Esr. 9: 8, 13—15; Neh. 1: 2; שארית Esr. 9: 14). Och fråga vi nu, hvilka af Palestinas egna halfhedniska folkelement det var, som verkligen i längden motstodo den judiska församlingens nationellt-religiösa absorberingsförmåga, så ha vi i första hand att hänvisa till det folk, som bodde, där det gamla Efraim bott, d. v. s. till samariterna.

Hur förhållandet mellan judarna och samariterna slutligen utvecklade sig är kändt ända till sorglig ryktbarhet: den reli-

[1] *Smith-Rothstein*, Das alte Testament s. 260.

[2] Angående denna absorberingsprocess se *Meyer*, Die Entstehung des Judentums s. 114 ff.; 121; 123 f., *Wellhausen*, Geschichte s. 167 ff., *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 123 ff.

[3] Neh. 9: 30 = hednafolken i allmänhet såsom Est. 8: 17.

giösa klyftan mellan dem blef oöfverstiglig, den ömsesidiga bitterheten gränslös (Jes. Sir. 47: 21, 24 f.; 50: 25 f.; Luk. 9: 53; Joh. 4: 9; 8: 48). I detta sammanhang är det af vikt att hålla fast vid att den religiösa öfverlägsenhetskänslan hos judarne vis å vis samariterna redan under den persiska tiden måste ha varit stor, hatet och bitterheten något allmänt. Man behöfver blott erinra sig sådana ställen som Jes. 57: 3 f., 5 ff.; 65: 1 ff., 11 ff. för att förstå detta[1]. Åtskilligt i föreliggande fall har äfven Esr. 9: 1 f. att lära oss för att nu icke tala om Neh. 2: 20; 4: 4 f. Och i Ps. 78 (jfr s. 51) är det just samariterna, som författaren vill komma till lifs genom att uppvisa Juda utkorelse mot bakgrunden af Efraims "eviga" syndighet och däraf följande förkastelse.

Orsaker till verklig ömsesidig fiendskap fanns det många. De gamla nationella och religiösa motsättningarna hade exilen icke kunnat öfverskyla, endast skärpa. Hade befolkningen från Nordisrael redan innan exilen i allmänhet ställt sig afvisande till judarnas omvändelseförsök, så vägrade den äfven sedan att religiöst underordna sig den nya församlingen i Jerusalem (Jes. 65: 1 ff.). Till följd af afund och judarnas exklusivitet öfvergick dess likgiltighet för judiska församlingens sak till verklig fiendskap, som tog sig uttryck i handling (Esr. 4: 7—23; Neh. 4: 2 ff., 7 f., 11; 6: 1 ff., 10 ff.). I opposition mot judarna var det, som den organiserade sig som egen sekt, hvilket innebar en fullständig brytning. Att detta skett under persertiden kan väl anses för säkert[2]. Var denna sektbildning i och för sig icke utan stort gagn för den judiska församlingen[3], så bidrog den dock icke litet till att brädda lidelsernas mått. Härtill kommer ännu en sak. Sedan samariterna väl och vackert hade organiserat sig som ett religiöst samfund, blefvo de snart, och troligen redan under detta tidehvarf,

[1] Angående den s. k. Tritojesaia spec. med hänsyn till frågan om judarna och samariterna i 5. årh. jfr *Duhm*, Jesaia s. XVIII —XIX; 397 ff.; 443 ff.; 449 ff., *Steuernagel*, Einleitung s. 526 f.

[2] Jfr till frågan *Bertholet*, Theologie s. 27 ff., *Stade*, a. a. s. 189 ff.

[3] *Bertholet*, Theologie s. 29 anm. 2, jfr samme författare, Die Stellung etc. s. 176 f.

judarnas rivaler vid deras religiösa propaganda bland befolkningen i det nordligaste Palestina.

För öfrigt torde det utan vidare vara klart, att, ju mer en from och lagtrogen jude, såsom de kronistiska skriftställarne, af själ och hjärta höll på den judiska hierarkin, ju mer han såsom de kände sig representera de speciellt levitiska fromhetsidealen i allmänhet och var öfvertygad om deras allenaberättigande, *dess större måste, under ofvan relaterade förhållanden, i hans åskådning det afstånd bli, som skilde honom från samariternas halfhedniska bastardfolk, med dess större smärta måste han konstatera deras tillvaro inom det heliga landets gränser, och med dess större nödvändighet måste han i dem se en mot Gudsriket fientlig potens, förhatligare om möjligt än själfva hedningarnas makt.*

Efter denna orienterande exkurs återvända vi till Kr och hans ställning till Nordisrael. Vi böra nu med stor grad af sannolikhet kunna anta, att Krs antiefraimitiska tendenser ej äro annat än ett *direkt utslag af hans fiendskap mot samariterna.* Genom att systematiskt förbigå israeliternas historia och genom de förringande omdömen, som fällas om dem, så snart de nämnas, riktar Kr ett hugg just mot dessa judarnas kanske förhatligaste grannar i efterexilisk tid. Och han träffar dess säkrare, som samariterna, och det med rätta, ansågos som ättlingar af det gamla affälliga Israel (jfr 2. Ko. 17) och de själfva å sin sida icke utan stolthet höllo fast vid sina förexiliska traditioner och voro medvetna om sin särskilda härkomst (Esr. 4: 9 ff.). Äpplet faller icke långt från trädet. Hvad Kr var van att tänka och tro om dessa judarnas "fiender", det tillade han utan vidare det folk, hvars värdiga efterträdare han ansåg dem vara. Lika litet som han i samariterna kunde se några representanter för det sanna Israel utan snarare obotfärdiga, orena hedningar, lika litet var för honom det gamla Efraim något annat än ett gudsförgätet folk, ovärdigt att kvarlefva ens i historieskrifningen. Nu som då var det vederbörandes förhållande till Juda, som markerade och bestämdt bevisade detta.

Emellertid blir sannolikheten till visshet, så snart vi öfvergå

till den andra hufvuddelen af Krs verk, Esra och Nehemia. Ty där kunna vi göra den intressanta iakttagelsen, att Krs animositet lika tydligt och bestämdt är riktad mot samariterna, som den i Krbb. riktar sig mot det gamla Efraim. Det framgår af Esr. 4: 1—5, ett erkändt kronistiskt stycke. Innehåll: när "Juda och Benjamins fiender"[1] hörde, att de återkomna exulanterna i Jerusalem byggde ett tempel, kommo de med önskemål att vara judarna behjälpliga och motiverade sin önskan med att de och judarna hade samma Gud. Men judarnas ledare afvisade bryskt deras anhållan såsom otillbörlig. Följden var fiendskap och hvarjehanda stämplingar från de förorättades sida, hvarigenom judarne tills vidare afskräcktes från att fylla sin käraste och heligaste plikt (tempelbygget). — Af sammanhanget (v. 2) framgår tydligt att det är samariterna, som Kr har i tankarna. Kr utgår från det faktum, att templet blef byggdt först under Darius (Esr. 4: 24; 5: 1 f.; Hag. 1: 14; 2: 1). Detta är för honom oförståeligt, såvida ej något kommit absolut hindrande i vägen. Här var nu ett utmärkt tillfälle att komma antagonisterna till lifs. Detta sker i flera hänseenden. Först låter Kr samariterna anhålla om att få vara med om tempelbygget — detta betyder naturligtvis ett *indirekt erkännande från deras sida om templets och den judiska kultens berättigande och betydelse.* Sedan låter Kr dem skymfligen bli afvisade: judarna betacka sig vackert för en hjälp af dem. Jfr s. 47 f. till 2. Kr. 25: 6 f. Slutligen är samariternas fiendskap orsaken — och väl att märka — för Kr den *enda* orsaken till att templet ej vardt byggdt under Cyrus (Esr. 4: 1—5, 24).

Det historiska värdet af denna Krs berättelse är som bekant mycket problematisk. Ovisst är först och främst, om något tempelbygge verkligen påbörjats af Sesbassar[2]. Osannolikt är äfven att samariterna begärt att få lämna sin hjälp. Oriktigt är i hvarje fall att samariterna framställas som a priori judar-

[1] B. K:s öfversättning af צרי med "ovänner" framhåller ej tillräckligt, hvad som ligger i begreppet צר.

[2] *Bertholet* M. H. K. XIX s. 12 f., *Meyer* a. a. s. 72 ff., *Wellhausen*, Geschichte s. 165 f.

nas *fiender* (v. 1). Oriktigt också, med hänsyn till Haggai och Sakarja (Hag. 2: 15 f.; Sak. 1: 12; Hag. 1: 2), att samariterna ensamma varit skulden till att tempelbygget ej blef af under Cyrus. Hela denna berättelse är alltså, frånsedt kanske en eller annan detalj[1], af noll och intet historiskt värde. Men som vittnesbörd om den stämning, som besjälar Kr vis å vis samariterna, är den värdefull.

I sammanfattning ha vi alltså af vår undersökning vunnit följande resultat. *Kr ser i Efraims folk, på hans tid representeradt af samariterna, det sanna Israels fiender, hvilka stå under Guds vredesdom, oförbätterliga syndare, värda de gudfruktigas förakt och afsky. Så har det varit alltsedan skismens dag (icke tilläfventyrs först efter 722 eller 538). Skismen mellan Juda och Efraim var det, som af det senare gjorde ett förkastadt släkte och Juda allena till Herrens folk. Davidiska dynastin men framför allt den på Krs egen tid alltjämt bestående lagenliga hierarkin och tempelkulten voro för Kr tecknen på att Gud utkorat Juda (I 28: 4) och var med detta folk*[2].

Hvilken ställning till hela denna fråga om en verklig religiös motsats mellan Juda och Efraim intager nu den prästerliga lagstiftningen? Kunna vi redan hos P spåra några direkta antiefraimitiska tendenser, så att Kr i sin fiendskap mot Nordisrael direkt understöddes af lagen?

Någon direkt och tydligt framträdande religiös motsats mellan Juda och Efraim existerar icke för P, som behandlar hela Israel såsom en sluten kultisk enhet. Detta tror sig emellertid *Holzinger* kunna förklara som en följd af P:s sorgfälligt arkais-

---

[1] Dit hör samariternas öfvertygelse att vara lika goda Jahvedyrkare som judarna och deras åberopande af en deportation till Samaria under Assarhaddon, jfr *Bertholet*, M. H. K. XIX s. 11 f.

[2] Jfr det bruk, som Kr efter sina Esra-Nehemia-källors föredöme (Esra 2: 2 jfr Neh. 7: 7; Esra 8: 3—14, 24, 27?) gör af 12-talet i Esr. 6: 17 och 8: 35. Kr vill tydligen på dessa ställen genom syndoffrens resp. brännoffrens antal markera, hur för honom den mycket gamla traditionen (*Gunkel* a. a. 332) om ett 12-stamfolk Israel *numera hade sin tillämpning på den judiska församlingen*, hvilken representerade de "12 stammarna" och ensam kunde förverkliga Gudsfolkets idé.

tiska skriftställarkonst. Och samtidigt visar han på ett par fakta, som han menar sig kunna tolka som bevis på judisk partikularism vis à vis Efraim[1]. Möjligen har han rätt, men säkert är det icke. Vittnesbördet af Jos. 13 gör *Holzinger* själf osäkert. Vi komma ej här ut öfver, hvad som är sannolikt eller ej. Att P uppstått bland prästerliga kretsar med judiska traditioner kunde visserligen göra oss benägna att i denna källskrift spåra antiefraimitiska synpunkter, ehuru vi ej då få glömma Hesekiel, hvilken som redan antydts[2], så Jerusalempräst han än var, icke kan beskyllas för något som helst partitagande för Juda. Detta gäller icke minst hans teckning af framtidens hierokratiska menighet. Betyder nu P:s historieskrifning, som äfven *Holzinger* efter *Stade* är böjd för att postulera[3], mer än historiska fantasier bona fide, betyder den "ein von messianischen Motiven getragenes Normalbild dessen — — was eine durchaus auf die Zukunft gerichtete späte Generation erhoffte und erstrebte", och äro dessa motiv framför allt tagna från Hes. s. 40—48, — då är det högst osannolikt, att P endast af arkaistiska skäl opererar med alla Israels stammar och endast därför icke gör någon skillnad mellan Juda och Efraim. — Härtill kommer en annan omständighet. Förutsatt att P, åtminstone till sin kärna, är skrifven i exilen och först under Esra införts i hemlandet, kunna dess författare ej som Kr ha rönt inflytande af den konkreta situationen därstädes. Där blef ju situationen långt mer lik den förexiliska, än den kunde bli i exilen. Judarna hade fått komma tillbaka, de hade sin hufvudstad, sitt tempel, sin lag, sin gudstjänst — men hvad hade det blifvit af det gamla broderfolket? Den frågan var ej exilen direkt ägnad att uppväcka. Snarare kunna vi förstå, att man i exilen skulle känna ett behof af att ställa upp för sig och trösta sig med bilden af ett folk, som icke var söndradt mot sig själft, allra helst om denna bild var afspeglingen af hvad man då innerligt hoppades och längtade efter.

---

[1] a. a. s. 387.
[2] Se ofvan s. 40.
[3] a. a. s. 389 f.

Möjligen skulle vi vänta, att P^s på ett eller annat sätt tagit sikte på samariterfrågan, men icke heller det är förhållandet.

Vår slutsats blir följande. *Med stor sannolikhet har P icke besjälats af någon mot Efraim riktad judisk partikularism. Kan ej detta sägas om Kr, så beror det väl framför allt på inverkan af nya konkreta tidsförhållanden, som gåfvo Kr anledning att alldeles speciellt brännmärka detta folk.*

KAP. 3.

Israel och hednavärlden.

Vår undersökning har hittills uteslutande rört sig om Krs ställning till Nordisrael och om förutsättningarna för hans radikala förkastelsedom öfver detta folk såsom sådant. I undersökningens resultat ligger också motivet till att vi kunnat och varit tvungna att så jämförelsevis länge uppehålla oss därvid: utan att ta hänsyn till motsatsen Efraim—Juda i Krs historieskrifning kan man icke få någon klar föreställning om, hvad Israel för honom innebär, ej heller någon fullständig bild af hans ställning gent emot hedningarna, till hvilkas kategori han ju faktiskt räknar Efraim (resp. samariterna).

Emellertid få vi i den kronistiska litteraturen göra bekantskap äfven med andra folk än Judas forna broderfolk. Vidga vi nu vår undersökning till en granskning af Krs ställning till folkvärlden i allmänhet, möta vi nya egendomligheter, som på ett värdefullt sätt komplettera den bild af Krs teorier, som vi fått genom att taga sikte särskildt på Efraims roll i hans historieskrifning.

Så snart vi vända blicken från Krs uppfattning af det gamla Efraim och undersöka hans ställning till folken i allmänhet, försvinner det motsatsförhållande, som i förra fallet rådde mellan en tidigare uppfattning och Krs egen. Då kom Krs med någonting nytt, nu visar sig hans uppfattning som konsekvensen af en lång utveckling, i hvilken redan Dt representerar en avancerad ståndpunkt,

Deuteronomium med sin förbundsidé och utkorelsetanke skar som bekant mänskligheten i två skarpt skilda delar — å ena sidan det utkorade Israel (4: 20, 37; 7: 6 f.; 10; 15 o. s. v.), som var ett "heligt", Herren tillhörigt och därför öfver andra upphöjdt folk (7: 6, 14; 14: 2; 26: 19 o. s. v.), och å andra sidan hedningarna, som fått vandra sina egna vägar (4: 19). Från och med Dt var Israel ett "andligt brödraskap" och likhetstecken utan vidare satt mellan folken i öfrigt och hedningarna. Skillnaden mellan Israel och dem var principiell och religiös. Låt vara att enligt Dt utkorelsen skett af nåd, utan Israels förtjänst eller värdighet (7: 7 f.; 9: 6, 24) — Israel *var* i alla fall det utkorade folket, olikt alla andra folk. Dess Gud, dess lag, dess historia, dess land, dess framtidshopp, hvilket annat folk i hela världen kunde uppvisa någon motsvarighet till allt detta (4: 7, 8, 32 ff.; 11: 10 ff. o. s. v.)? Låt vara att Dt inpräntade, hurusom det icke var Israels förtjänst, som hade gjort, att Jahve fördrifvit folken i dess väg, utan att det skett för deras egen ondskas skull (9: 4 ff.) — hvad som tvifvelsutan var ägnadt att fastna mest i medvetandet, var dock det senare momentet, folkens ogudaktighet. Genom uppfyllandet af lagens bud kände sig Israel höjdt öfver hedningarna, som icke hade lagen. Samma etiska plikter, som gällde inom Israel, gällde ej främlingarna därutomkring (Dt. 15: 2 f.; 23: 19 f.). Vådan af giftermål med hedningarna inskärptes (7: 3), deras utrotande anbefalldes (7: 1 ff., 16; 9: 3, jfr 14: 1 f.; 17: 15) o. s. v.

Hvad sålunda Dt teoretiskt och med skärpa häfdat, bidrog under exilen den bistra verkligheten själf att ytterligare inpränta. Under exilen betydde afsöndring från allt hedniskt Israels vara eller icke vara. I känslan däraf slöt det sig inom sig själft, instinktivt som musslan, när hon plötsligt flyttas från sitt rätta element.

Af synnerlig vikt för judendomen blef äfven i detta fall Hesekiel. Vi hafva redan i ett annat sammanhang antydt (s. 39), att profetian på vissa håll, då vi närma oss exilen, tar mer sikte på hedningarna och deras synd och straff än på Israel. Så en Nahum, Sefanja och Habackuk. Särskildt

är den siste märkvärdig. Ty för honom är Juda, om ock ej utan synd, i hvarje fall rättfärdigt (2: 4) i samma ögonblick, som det ställes upp till jämförelse med världsmakten, hvilken då för profeten blir en gudsfientlig potens. Motsatsen mellan Israel och världsmakten blir så för denne profet motsatsen mellan rättfärdig och gudlös. *Bertholet* anmärker med rätta: "Namen, die einmal gemünzt sind, namentlich zur Bezeichnung einer Partei oder von etwas das dem ähnlich sieht, finden oft einen dankbaren Boden und fassen tiefer Wurzel als die Gedanken, die ihren ursprünglichen Inhalt gebildet haben. Man setzt die Gleichung gerne um, und der Israelit wird der צדיק, der Nichtisraelit der רשע"[1].

Visserligen stämmer nu ej vid första påseende denna riktning inom profetian med Hesekiels uppfattning. Större än Efraims synd är Juda synd, men både Efraims och Juda synd är större än Sodoms, predikar denne profet (16: 45 ff.). Han tillskrifver i 16: 3, 45 Juda och Jerusalem rätt och slätt ett hedniskt (kananeiskt) ursprung, och i 2: 3 kallar han israeliterna גוים[2], ett uttryck, som hos Hesekiel än mer än i Dt utan vidare betecknar hedningarna. Icke blott Samaria, äfven Sodom är syster till Jerusalem (16: 46) o. s. v., jfr 3: 5 ff.; 5: 6; 23: 45. När man läser sådana ställen, kommer man gärna att tänka på Am. 3: 2, hvarvid visserligen tonvikten hos Amos ligger på straffet, hos Hesekiel på straffets orsak, Israels hedniska karaktär.

Och dock var det bland profeterna just Hesekiel, som utvecklade och tillspetsade Dts teorier om Israel och hedningarna. Då *Krætzschmar* talar om "die günstige Meinung, die Ez. von den Heiden hat"[3], så är detta sannerligen en sanning, som tarfvar modifikation. Hesekiels påfallande tystnad, när det gäller kaldeerna, har ju sin särskilda orsak — dock må man ej glömma, hur Hesekiel talar om *dem* som de *gudlösaste* och

---

[1] Die Stellung etc. s. 106.

[2] Jfr dock *Krætzschmar* i N. H. K. till stället och hans anm. till Hes. 5: 6 ff., a. a. s. 58.

[3] Jfr hans Hesekielskommentar s. 30 f.

sämste af alla hedningar (7: 21, 24). Hur pass "gynnsam" i själfva verket Hesekiels mening om hedningarna är, ser man bäst i profetens framtidsperspektiv (Hes. 40 ff.) och eljes. Om någon lägger an på att söndra israelitiskt och icke-israelitiskt och isolera det förra såsom heligt och rent från det senare såsom oheligt och orent, så är det just han. Vi kunna ej med bästa vilja i världen se, att enligt Hesekiel såsom enligt Jesaia och Jeremia Israels frälsning får någon djupare betydelse för folkvärlden i stort. Vi kunna då ej heller vänta, att Hesekiel för nuet räknar med någon positiv uppgift vis à vis hedningavärlden. Dess existens vid sidan af Guds folk skulle för framtiden egentligen sakna allt berättigande, såvida ej Guds ära och Israels rättfärdigande fordrade den: som nödtvungna åskådare skulle enligt Hesekiel folken åse Guds frälsningsgärningar mot sitt folk (17: 24; 20: 41; 36: 36; 38: 16). Detta är verklig och fullständig nationell-religiös partikularism.

Som bekant blefvo Dts och Hesekiels auktoritet i förening med tidsförhållandenas makt de bestämmande faktorerna för utvecklingens gång. Betecknande nog blir från och med Hesekiel domen öfver hedningarna ett moment i framtidsprofetian och denna dom = Israels rättfärdigande inför världen. Profeternas, speciellt en Deuterojesaias universalism bär tillsvidare ingen synbar frukt i uppfattningen af Israel och dess förhållande till de omkringboende folken. *I princip blef idealet afståndstagande icke närmande, stämningen mer bitter och hätsk än försonlig, framförallt i de under Hesekiels inflytande uppkomna nyritualistiska kretsarna. — I detta fall råder åter en väsentlig öfverensstämmelse mellan P och Kr.*

Visserligen härskar — för att börja med P — i dess inledningsperikoper på sätt och vis en storartad universalism. P upptar Deuterojesaias grandiosa tanke om människoslägtets enhet (41: 4; 42: 5) och låter äfven mänskligheten som sådan träda i en viss förbindelse med Israels Gud, mottaga löften och förpliktelser (Gen. 9: 1—17). Med hänsyn till härkomst och gudsförhållande finnes alltså *till en viss grad* ingen skillnad mellan Israel och folken — en tanke hos P, som ju ej kunde bli utan sina konsekvenser. Andra företeelser, som

varit otänkbara utan profeternas vidhjärtade syn på hedningavärlden, saknas ej heller hos P (se nästa kap.). Men den som fattar inledningsperikoperna i P som ett varsel om en verkligt universell och mot hedningarna sympatisk stämning i de nyritualistiska kretsarna i exilen, han tar grundligen miste. Både genom de historiska och legislativa delarna av detta litterära dokument går nämligen en tydlig, ofta af en fientlig stämning påverkad sträfvan att framhålla och för alla tider befästa det specifikt israelitiska i motsats till allt hvad hedniskt fanns i världen.

Kanske är t. o. m. P:s universalistiska urhistoria att se från denna synpunkt. Ty hvad som intresserar P är nog mindre tanken på den ursprungliga samhörigheten mellan Israel och folken än tanken på, hur denna samhörighet egentligen endast var till för att praktiskt taget försvinna. Hela urhistorien hos P är egentligen ingenting annat än en tämligen konturlöst målad bakgrund, mot hvilken Israels benådade särställning endast kan tecknas dess skarpare: ju mer P erkänner och ger uttryck åt människosläktets enhet, dess betydelsefullare måste Abrahams utkorelse te sig (Gen. 17). Från denna stund börjar en historia i historien, Israels historia i dess egendomlighet: en särskild, utomordentlig, allt rikare gudsuppenbarelse (Gen. 17; Ex. 6: 2 ff.), särskilda utomordentliga löften och förmåner (Gen. 17: 4 ff.; 35: 11 f.; Ex. kapp. 25 ff.), särskilda yttre förbundstecken, "på det man (= hedningarna) måtte veta, att det var Jahve själf, som helgade Israel"[1] (Gen. 2: 3; 17: 10; Ex. 31: 13), och slutligen från och med Moses än ytterligare hela kultlagstiftningen, som rätt egentligen gjorde och för alla tider skulle göra Israel till ett fullkomligt *unikum* i världen, i fullaste mått förverkliga det ideal, som tecknas Nu. 23: 9 b, idealet af ett inom sig själft slutet, heligt, från hedningarna skarpt afgränsadt folk — och hvad allt detta innebär, icke är det universalistiska tendenser, som komma till synes.

Till dessa allmänna erinringar lägga vi ett par konkreta exempel ur P:s historieskrifning. Nu. 31: 13—18 ger oss en

[1] Ex. 31: 13. B.K:s öfversättning af stället torde knappast vara riktig.

episod ur israliternas hämndetåg mot midjaniterna: icke nöjd med att israeliterna dödat *alla vapenföra män*, befaller Moses, att *alla gossebarn* bland krigsfångarna skola dödas jämte alla tillfångatagna *icke jungfruliga kvinnor*. Att det icke är vänskapliga känslor, som tala ur en sådan berättelse, säger sig självt. Den andas hämnd och hat. Jfr Nu. 33: 50—56.

Sammanhanget för oss in på Nu. 25. Där har ursprungligen af JE berättats hur Israel på andra sidan Jordan af moabitiska kvinnor förleddes till konnubium och därigenom äfven till afguderi (v. 1—5). För E var det omöjligt tänka sig israeliterna som afgudadyrkare: icke en enda gång i P:s historieskrifning talas det därom, lika litet som P någonsin direkt förbjuder afguderi. Afguderi inom Israel var för P en omöjlighet. Afståndet mellan Israel och hedningarna i religiöst hänseende på hans tid var för stort och för djupt kändt, för att något afguderi skulle vara tänkbart inom församlingen. Därför låter P israeliternas synd bestå i att de orenade, ohelgade menigheten genom sitt umgänge med hedniska (enligt P midjanitiska) kvinnor.

Högst lärorikt för kännedomen om P:s förhållande till hednavärlden är det också att se, hvad det blir af Bileam i P:s historieskrifning. Enligt JE (Nu. 22—24) är Bileam trots sin hedniska börd en verklig Jahveprofet, som af Jahve mottar uppenbarelser, välsignar i hans namn, kallar honom sin Gud o. s. v. T. o. m. Jahvenamnet lägges i hans mun (Nu. 22: 8; 23: 3, 12, 26). I Dt lyser Bileam med sin frånvaro — däri liknar han Jetro. I P (Nu. 31: 8—16; Jos. 13: 22) är Bileam Israels *fiende*, som söker komma det på fall. Därför försummar ej heller P att omtala, hur israeliterna "dödade Bileam med svärd" (Nu. 31: 8). — För de prästerliga epigonerna i exilen var det tydligen omöjligt att såsom JE tänka sig en verklig Jahveuppenbarelse bland hedningarna och en gudsfruktan, som gagneligt influerade på människans sedliga lif[1].

[1] Dt. 23: 5—6 och Jos. 24: 9 a$^{\beta}$, 10 a taga vi ej med i beräkningen, då de antagligen äro af yngre datum än P. Skulle de ock, såsom *Bæntsch* och *Steuernagel* i sina kommentarer till ställena

Dessa och andra exempel ur P visa, hur exklusivt partikularistiskt, nationellt-judiskt man i själfva verket tänkte bland prästerna i exilen. Det är a priori sannolikt, att nyritualismen icke skulle väsentligt ändra karaktär i detta fall genom att omplanteras på judisk botten, snarare att partikularismen där skulle än mer skärpas, då ju templet och gudstjänsten ej kunde annat än ytterligare öka det religiösa självmedvetandet och klarare belysa skillnaden mellan Israel och folken. Icke heller hvad vi i föregående kapitel af vår undersökning hörde om Krs ställning till Nordisrael (samariterna) varslar godt om hans universalism, när det gäller hednavärlden i stort.

J. Swart, som ägnat en särskild paragraf i sin afhandling åt "Abrahams-förbundets" betydelse i Krbb., säger på tal därom bl. a. "Dit verbond praedomineert zóózeer in de voorstelling van Kron. dat de benaming *God der Vaderen* kenmerkend is door haar veelvuldig gebruik (30 maal)" [1]. Man skulle af detta yttrande helst vilja draga den slutsatsen, att Kr tidt och ofta eller åtminstone ibland hänvisar till förbundet i fråga. I själfva verket förhåller det sig så, att Kr. ej en enda gång omtalar detsamma. *Swart* kan visserligen hänvisa till 1. Kr. 16: 8—36, men detta har sina betänkligheter. Det är numera allmänna meningen, att dessa verser äro sekundära i förhållande till de psalmer, hvilka som bekant erbjuda parallelltexter därtill (v. 8—22 = Ps. 105: 1—15; v. 23—33 = Ps. 96; v. 34—36 = Ps. 106: 1+47 f.)[2]. 1. Kr. 16: 8—36 är alltså ett konglomerat ur tillgänglig psalmlitteratur. Dessutom

---

i fråga hålla före, vara deuteronomistiska, så förändras dock icke värdet af vår iakttagelse angående Bileamsfiguren hos P, icke ens om man som *Bœntsch* menar, att D^2 här följer en annan gammal tradition än JE, en tradition, som verkligen talat om Bileam som Israels fiende. Ty betecknande vore i alla fall, att D^2 och efter D^2 äfven P, som dock känner JE, icke hållit sig till JE-versionen utan till den andra af *Bœntsch* postulerade — och med D^2 och P hela judendomen (jfr i G. T. Neh. 13: 2 och i N. T. 2. Petr. 2: 15; Jud. 11; Apok. 2: 14).

[1] a. a. s. 23.

[2] Jfr *Kittel* i N. H. K. s. 69 f., *Benzinger* i M. H. K. s. 54, *Curtis* i I. C. C. s. 221, *Steuernagel*, Einleitung s. 397.

är det möjligt, att vi i detta konglomerat ha ett mycket sent redaktionellt tillägg i den kronistiska litteraturen. Visserligen innehåller det ingenting mot Krs åskådning i öfrigt stridande, men det är i alla fall principiellt oriktigt att bygga på dess innehåll såsom *Swart* gjort. En annan sak är, att Kr naturligtvis icke varit obekant med föreställningen om Guds förbund med patriarkerna, hvilket intar en så betydelsefull plats i Dt och ännu mer i P. Och *Swart* har måhända rätt, då han menar, att man särskildt på grund af sådana uttryck som "Abrahams, Isaks och Israels, våra fäders Gud" (I 29: 18; II 30: 6), "vår fader Israels Gud" (I 29: 10), "fädernas Gud" (I 29: 20; II 24: 24 etc.) kan antaga något sådant, ehuru dessa uttryck kanske endast vilja utmärka den religiösa samhörigheten mellan stamfäderna och ett senare släkte. Att, som *Swart* menar, Kr haft en alldeles *speciell* sympati för uttrycket "fädernas Gud" är för öfrigt oriktigt. Ett 20-tal gånger förekommer det visserligen (ej ett 30-tal!) men varierar med andra uttryck såsom "vår Gud", "Eder Gud", "Israels Gud". Alltnog: en *dominerande roll* har "Abraham-förbundet" omöjligen kunnat ha för Kr. Motsatsen skulle i själfva verket ha varit högst öfverraskande. *Krætzschmar*[1] gör uppmärksam på, hur i den senkanoniska litteraturen öfverhufvud värdet af de särskilda historiska berît är utomordentligt försvagadt; allt mer sällan ser man några direkta hänvisningar till dem[2]. Enligt den tids åskådning, som Kr tillhör, berodde Israels extraordinära ställning bland folken på Guds eviga öfver alla tidens växlingar höjda frälsningsvilja, af hvilken de särskilda berît i folkets forntid endast voro potentierade uppenbarelser — detta var ett trospostulat, som, framförallt af Deuterojesaia häfdadt, småningom gått judendomen så att säga i blodet.

Tvifvelsutan var detta äfven Krs uppfattning. Ty lika litet som Abraham-förbundet har Horeb-förbundet för honom någon stor och principiell betydelse. Äfven här påstår visserligen

[1] Bundesvorstellung s. 221 ff.

[2] Han säger s. 222, att ps. 105: 8 ff. (jfr 1. Kr. 16: 15 ff.) är det *enda* ställe efter P, där öfverhufvud förbundet med patriarkerna uttryckligen beröres.

Swart motsatsen[1]. Men äfven här strandar hans åsikt redan därpå, att han icke är i stånd att anföra ett enda genuint kronistiskt ställe, där förbundet i fråga nämnes. Han anför II 5: 10; 6: 11; I 17: 22. Hvad det först nämnda beträffar — där nämnes verkligen Horeb-förbundet — så står det i ett sammanhang, där Kr nästan ordagrant följer Konungaböckernas text (II 5: 2—11 a = 1. Ko. 8: 1—9). Det kan alltså anses som säkert, att II 5: 10 nämner Horeb-förbundet i anslutning till den äldre texten. Innehållet i I 17: 22 är alldeles för allmänt hållet, för att man med bestämdhet skall kunna säga, att Kr där haft just detta förbund i tankarna. För öfrigt är äfven detta ställe blott en återupprepning af 2. Sam. 7: 24 i ett sammanhang, där Kr endast är rekapitulerande (I 17: 16—27 = 2. Sam. 7: 18—29).

II. 6: 11 fordrar en särskild behandling. Jämför man denna vers med parallellversen 1. Ko. 8: 21, märker man, att medan 1. Ko. 8: 21 talar om förbundet med den närmare kronologiska fixeringen "då han (= Gud) förde dem (= fäderna) ut ur Egyptens land", *utelämnar Kr denna tidsangifvelse.* Kanske har *Krætzschmar* rätt, när han däri ser ett bevis på hvad vi just postulerat: Kr räknar realiter icke med Horeb-förbundet, utan endast med Guds eviga beröt, hans eviga frälsningsrådslut med Israel[2]. Observerar man — hvad *Krætzschmar* ej tyckes fästa sig vid — att Kr talar om förbundet "med Israel", medan 1. Ko. 8 talar om förbundet "med fäderna", så kan man känna sig än mera böjd att gifva *Krætzschmar* rätt: ty onekligen passar "Israel" vida bättre till Krs ofvan postulerade tankegång än "fäderna"[3].

Vi kunna alltså hålla för ytterst sannolikt, *att Kr icke tillmäter vare sig "förbundet med Abraham" eller "förbundet med Israel"* (som *Swart* benämner "Horeb-förbundet") *någon prin-*

[1] a. a. s. 24.

[2] *Krætzschmar*, Bundesvorstellung s. 222.

[3] Vill man mot *Krætzschmars* af oss godtagna hypotes göra gällande, att Kr (II 5: 10) icke utelämnar denna tidsbestämning, så må man dock observera, att 1. Ko. 8: 9 uttryckligen talar om *Horeb*, hvilken omständighet där gör tidsfixeringens utelämnande meningslöst.

cipiell betydelse. Och dock kan ingen vara mer öfvertygad om Israels principiella särställning bland folken än han.

Detta framgår af en hel del tillfälliga yttranden. Israel är Abrahams säd (I 29: 18), Abraham är Guds älskling (II 20: 7, jfr Jes. 41: 8). Utan tvifvel ser Kr såsom Deuterojesaia i Abrahams utkorelse en borgen, ett bevis på Guds eviga, oföränderliga kärlek till Israel. Med förkärlek talas om Gud som "vår Gud", "Israels Gud" och därjämte om honom som "fädernas Gud" (se ofvan). Israel är det folk, "som är uppkalladt efter Guds namn" (B. K.), bättre: "öfver hvilket Guds namn är nämndt", d. v. s. Israel är gjordt till hans egendomsfolk (II 7: 14; jfr Dt. 28: 10; Jer. 14: 9; Jes. 63: 19)[1]. "Gud har sitt folk Israel kärt" låter Kr drottningen av Saba bekänna och afviker därigenom plötsligt från parallelltexten (II 9: 8, jfr 1. Ko. 10: 9). Af äldre historiska fakta, som bestyrka denna kärlek, nämner Kr, att Gud fördrifvit kananeerna och gifvit deras land åt Israel till besittning (II 20: 7, 10).

Hur ter sig nu, närmare bestämdt, i Krs historieskrifning Israels förhållande till hedningarna — eller, hvilket är detsamma, hvilken ståndpunkt intager han själf i detta fall? Vi börja med en undersökning af hans ställning till frågan om *äktenskap mellan israeliter och hedningar.*

Som bekant var i det gamla Israel äktenskap med utländska kvinnor någonting fullkomligt oanstötligt om också icke idealet för ett israelitiskt äktenskap. Förbudet för sådana äktenskap kommer ju jämförelsvis sent, i Dt och af Dt beroende ställen (Dt. 7: 3; 23: 4 ff.; Ex. 34: 15 f.; Jos. 23: 12; 1. Ko. 11: 1 f.), och är att betrakta som en följd af den profetiska reaktionen mot hedendomens upplösande verkningar inom Israels religiösa och sociala lif. Ovisst är emellertid i hvad mån Dt kunnat göra sin auktoritet gällande i detta fall. Visserligen kommer icke P med några direkta lagar mot äktenskap med hedniska kvinnor, men säkert är att han i denna fråga står på Dts ståndpunkt — detta såväl på grund af P:s tendenser i allmänhet som genom vissa egendomlig-

[1] Jfr *Giesebrecht,* Die A. T. Schätzung des Gottesnamens s. 21 f.

heter. Kanske kunde man anföra Nu. 25: 6 ff. som bevis på en indirekt polemik mot sådana äktenskap. Detta är dock knappast på sin plats — då det i Nu. 25 endast är fråga om lösa tillfälliga förbindelser med hedniska kvinnor[1]. Större beviskraft har Gen. 26: 34 f.; 28: 1—9: Esau går genom *sitt äktenskap* miste om arfsrätten till Abrahams välsignelse — i motsats till Jakob. Vi kunna äfven påminna om att P icke nämner något om Moses uppehåll i Midjan och släktförbindelser där. Antagligen är detta icke någon tillfällighet.

Tidsförhållandena vid P:s författande torde ej ha gjort det nödvändigt att ingå på frågan om äktenskap med främlingar. Annat hade det varit, om P skrifvits bland de exklusiva kretsarna i hemlandet före Esra eller med direkt hänsyn till förhållandena där. Faktum är ju, att bland de återkomna exulanterna satte man sig nog så allmänt öfver lagens (Dt) föreskrift till stor oro för de fromma inom församlingen (Esr. 9: 1 ff.), hvilka i dessa lagbrott icke utan skäl sågo en kräftskada af farligaste art. Därför måste reformatorerna i det 5:te årh. icke mindre än de i det 7:de ta allvarlig hänsyn därtill (Mal. 2: 10 ff.; Esr. 9—10; Neh. 13: 23 ff.). Och kanske var icke ändå hela denna fråga bragt ur världen, kanske gjorde sig alltfort olika åsikter gällande[2]. Det är i hvarje fall ej mer än naturligt, om vi i en efterexilisk tendenslitteratur sådan som den kronistiska finna åtminstone antydningar om författarnes ståndpunkt.

En sådan antydning ha vi dock knappast, såsom *Cheyne* håller för möjligt, i I 2: 9 ff.[3], Davids släktregister tillbaka till Hesron, en genealogi, som, hvad lederna Ram—Isai beträffar (v. 10—12), har en fullständig parallell i Ruth 4: 19 b —22 a. Då nu i Ruths bok denna genealogi ej torde vara ursprunglig[4], måste hvarje försök att kronologiskt bestämma dess förhållande till I 2: 9 ff. anses hopplöst. Men äfven förutsatt att genealogien på sin plats i Ruths bok är äldre

[1] Jfr dock *Holzinger*, a. a. s. 434 anm.

[2] *Cheyne-Stocks*, Das religiöse Leben etc. s. 219, *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 152.

[3] *Cheyne-Stocks*, a. a. s. 219 f.

[4] *Bertholet*, M. H. K. XVII s. 68 f.

och att Kr därifrån flyttat den fix och färdig till I 2: 9 ff., så ha vi ingen anledning att likt *Cheyne* förvåna oss öfver frånvaron af moabitiskan Ruths namn på ifrågavarande ställe hos Kr. Ty dels saknas ju Ruths namn fullständigt redan i originalet, som endast upptar den manliga släktföljden och som Kr eller interpolatorn här *afskrifver*, dels har ej, som *Cheyne* tyckes hålla för gifvet, genealogien i Ruths bok till uppgift att "införa den moabitiska hjältinnan bland Davids förfäder", som sådan är hon redan introducerad 4: 17, och hade en senare genealog i detta sammanhang ytterligare velat *pointera hennes* plats i stamträdet, så hade han måst uttrycka sig tydligare[1]. Har genealogien ej helt enkelt haft till uppgift att gifva David ett verkligt och ärorikt stamträd ut öfver Boas, så kan dess mening endast ha varit att visa, hur David *trots* sin i Ruths bok påvisade moabitiska börd, dock äfven hade en urgammal, rent judisk stamtafla. Det är alltså kanske just betänksamheten inför faktum Ruth 4: 13—17, som genealogien 4: 19 b—22 a har att tacka för sin uppkomst (resp. plats). Hur som helst, i *Krbb.* har motsvarande genealogi helt säkert ej insatts af annat intresse än det att gifva David ett stamträd, hvarvid Ruth 4: 19 b—22 a oförändrade flyttades in bland de öfriga genealogierna, utan att vederbörande afskrifvare bekymrade sig om motsägelsen, som därigenom uppkom mellan I 2: 9 f. och vv. 25, 27. Vi kunna alltså ej se, *hvari* en eventuell kronistisk tendens mot främlingar (Moab) skulle ligga förborgad i 1. Kr. 2: 9 ff., och det ehuru Kr alldeles säkert är en motståndare till den uppfattning, som göres gällande i den äkta hufvudbeståndsdelen af Ruths bok. Däri har *Cheyne* fullkomligt rätt. — *Krs ståndpunkt i äktenskapsfrågan är Esras och Nehemias.*

Vi behöfva endast kasta en blick på Salomos historia i Krbb. för att visa detta. Det kan ej gärna vara någon tillfällighet, att Kr förbigår 1. Ko. 11: 1 ff., där det talas om Salomos utländska harem. Endast vid ett par tillfällen röjer han vet-

---

[1] Jfr författaren Math. 1: 5 Βοὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβὴδ ἐκ τῆς Ῥούθ.

skap om att Salomo haft utländska gemåler (II 8: 11; 12: 13). Visserligen kunde det ju tänkas, att det är Krs kring tempel och kult koncentrerade intresse, som kommer honom att förbigå 1. Ko. 11: 1 ff. liksom så mycket annat i Salomos historia. Men med kännedom om Krs benägenhet att idealisera sina "hjältar" kunna vi omöjligt däri se annat än en medveten tendens. Ty i 1. Ko. 11: 1 ff. begagnar sig som bekant D^2 af åtskillig gammal äkta tradition för att berätta, hur Salomos utländska hustrur på hans ålderdom förledde honom till afguderi, hvilket blef orsak till hvarjehanda olyckor. För Kr var det emellertid något otänkbart, att Salomo, den fromme tempelbyggaren och Davids son, skulle ha förfallit till afguderi. Och i Salomos haremsförhållanden såg han med hänsyn till kvinnornas börd en sak så betänklig, att han ansåg sig böra tiga ihjäl traditionen. Salomo skulle ha gift sig med hedniska kvinnor och till på köpet med sådana från Ammon, Moab och Edom (1. Ko. 11: 1 b), dessa folk, som en senare tid hade vant sig att se ner på, afsky och hata (jfr Dt. 23: 3; 32: 32; Sef. 2: 8—10 (?); Jer. 48; 49: 1—22; Hes. 25: 1—14; Jes. 34; 63: 1—6 o. s. v.)! I Krs tystnad ligger en dom, ett ogillande, som är skarpare än själfva D^2:s i 1. Ko. 11: 1 ff.

Att så är förhållandet och att vi alltså ej påbördat Kr en uppfattning, som han saknar, kunna vi kanske bevisa redan genom att närmare granska II 8: 11 = 1. Ko. 9: 24 och II 12: 13 = 1. Ko. 14: 21, alltså de ställen, där Kr dock *röjer* bekantskapen med traditionen om Salomos utländska hustrur.

Vi konstatera då först och främst, att det på nyssnämnda ställen i Konungaboken icke direkt talas något om Salomos hustrur, utan endast om en "faraos dotter" och om Rehabeams mor, "ammonitiskan Naama". Detta förklarar, att ställena kunnat upptagas af Kr, som förtiger 1. Ko. 11: 1 ff. Men viktigare och egendomligare är någonting annat. När Kr efter 1. Ko. 9: 24 berättar, hur faraos dotter flyttade[1] från

[1] Enligt Konungaboken drar hon själf upp till sin nya bostad. Enligt Kr för Salomo henne dit.

Davids stad till det palats, som Salomo låtit bygga åt henne vid sin borg (1. Ko. 7: 8), så ger han detta en religiös motivering (II 8: 11). Han låter Salomo säga: "Jag vill icke, att någon kvinna skall bo (för min räkning)[1] i Davids, Israels konungs hus, ty det är en helig plats, eftersom Herrens ark har kommit dit". Månne hela denna Krs motivering hade kommit till, ifall det icke varit fråga om en hednisk kvinna? Månne tanken på ett sakrilegium annars legat så nära till hands för Kr? Så tillvida tro vi *Curtis* har rätt, att Kr tänkt på kvinnans egyptiska börd[2].

En annan egendomlighet finna vi i samband med 2. Kr. 12: 13. I samma andedrag som Kr omtalar, att Rehabeams mor var ammonitiska till börden, tillägger han (v. 14) "och han gjorde hvad ondt var etc." Dock har *Bertholet*, som äfven fäster sig vid detta[3], enligt vårt förmenande icke märkt eller åtminstone icke antydt, hvari egendomligheten egentligen består. Ty den består mindre däri, att notisen om Rehabeams försyndelser omedelbart följer på omtalandet af hans på mödernet ammonitiska börd, än däri, att Kr, som afskrifver 1. Ko. 14: 21, i v. 14 gör en liten karakteristisk ändring af 1. Ko. 14: 22 a. I stället för "Juda" skrifver Kr "han" (=Rehabeam). Krs ändring af Konungabokens text kan mycket väl vara tendentiös. Kr vill visa, hur äktenskap med främmande folks kvinnor hämna sig, och lära, att de borde undvikas såsom skadliga för församlingens religiösa lif[4].

Detsamma framgår för öfrigt äfven af 2. Kr. 22: 3 ff., om man jämför stället med 2. Ko. 8: 27. Icke för att Kr ej här skulle kunna berätta historiskt. Egendomligt blir i alla fall att Kr starkare än parallellstället understryker förbindelsen med Ahabs konungahus såsom orsak till den judiske konungens olycka. Och uttryckligen nämnes i sammanhanget den

---

[1] Jfr ‘ל, öfversättes ej af B. K.

[2] I. C. C. till stället.

[3] *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 183 f.

[4] S. 46 ha vi antydt en annan synpunkt, från hvilken denna textändring skulle kunna ses. Kr har möjligen förenat bägge synpunkterna.

gudlösa, enligt Kr säkert hedniska, Ataljas namn (v. 2). Månne ej Kr också här önskar gifva ett afskräckande exempel för dem, som till äfventyrs tänkte mindre strängt än han om äktenskap med hedniska kvinnor?

På ett par andra fakta har *Bertholet* fäst vår uppmärksamhet[1]. — De två män, som sammansvuro sig och dödade konung Joas (2. Ko. 12: 21; 2. Kr. 24: 25), hvilken ju enligt traditionen var en jämförelsevis from konung, ha enligt Kr mödrar af främmande, moabitisk och ammonitisk börd (II 24: 26). *Om* vi här ha tendens, är det emellertid snarare den omständigheten, att Joas var Davidid och satt på Jahves tron än hans fromhet, som föranleder Kr att tänka på mördarnas skuld och ger honom ett välkommet tillfälle att visa frukterna af främmande börd i Israel. — *Bertholet* framkastar äfven den frågan[2], om det endast är en tillfällighet, att den man, som enligt 1. Kr. 4: 17 f. tog en viss Bitja, en egyptisk konungadotter, till äkta, bär det underliga namnet מרד = affall. Kanske det ytterligare förtjänar anmärkas, att detta ord som egennamn är ett hapax legomenon i G. T.

De flesta af oss här framdragna exemplen äro visserligen af den art, att de hvart för sig mycket litet bevisa. Men om vi sätta dem i samband med hvarandra, så kan det enligt vår mening ej vara tal om annat, än att Kr i fråga om de blandade äktenskapen visar sig *representera samma strängt lagiska levitiskt-exklusiva åskådning, som vi möta hos t. ex. Malaki och Esra*, hvilka ansågo, att sådana äktenskap inneburo en besmittelse af "Herrens säd", Guds församling (Esr. 9: 2, jfr Mal. 2: 10 f.)[3]. En sådan exklusivitet och stränghet skulle

---

[1] Die Stellung etc. s. 184.

[2] a. a. s. 184; jfr Jos. 22: 22.

[3] I hvilken riktning utvecklingen går bevisas indirekt genom 1. Kr. 2: 17, om man därmed jämför 2. Sam. 17: 25. Här har Kr. den ursprungliga texten (*Budde* i M. H. K. VII s. 281, *Benzinger* i M. H. K. XX s. 7). David hade en *ismaelit* till svåger. I Sam. har en korrigerande hand gjort svågern till *israelit*. Med afseende på den utomkanoniska litteraturen observere man till denna fråga särskildt Tob. 4: 12 f.

åtminstone stå i den fullaste harmoni med *Krs förnämt exklusiva och minst sagdt antipatiska hållning för öfrigt mot hedniska folk.* — Bevisen i senare fallet äro påtagligare än i det förra.

Vi läsa 2. Ko. 3: 4—27 om en koalition, på initiativ af Efraims konung upprättad mellan Efraim, Juda och Edom och riktad mot Moab, samt om de förbundnes fälttåg mot detta land. Om allt detta höra vi i Krbb. intet. Att Kr icke gillar Josafats förbund med Ahab och Efraim mot Ramoth—Gilead (II 18—19: 3) ha vi redan nämnt (s. 47). Hur skulle det vara tänkbart, att den fromme fursten efter mottagen varning (II 19: 1 f.) ånyo för gemensamt fälttåg skulle förbinda sig med Efraim[1] och dessutom med ett annat hedniskt folk! I stället läsa vi (II 20) om ett krigståg, som Josafat ensam företog mot Moab, Ammon och "meuniterna", hvilka sistnämnda i detta sammanhang för Kr väl närmast representera de hatade edomiterna[2]. Anledningen var, att dessa tre folk öfverföllo Juda med krig. För resten är det väl ej utan sitt intresse, att vid den underbara seger, som Jahve skänker, tycks hans vrede först och främst ha vändt sig mot Edom (v. 22 f.). Jämför man nu, hur den säkert historiska notisen 2. Ko. 14: 7 om Amasjas krigståg mot Edom i 2. Kr. 25: 12 "förbättras" med berättelsen om en grym massafrättning af edomitiska krigsfångar, så skulle man vara böjd att antaga, att *Kr bar särskildt agg just till detta folk.* För judendomen i allmänhet tycks ju ock (med undantag af samariterna) Edoms folk ha varit det mest hatade af alla hedningar (Jes. 34; 63: 1—6; Mal. 1: 2 ff.; Klagov. 4: 21 f.; Ps. 137: 7)[3]. Läser man

---

[1] II 20: 35 ff. handlar om ett gemensamt affärsföretag, jfr ofvan s. 48.

[2] Angående meuniterna se *Kittel* i N. H. K. till 1. Kr. 4: 41.

[3] Särskildt belysande synes mig dock den bekanta domsordskvartetten Hes. 25 — för Moab och Ammon kommer domen genom "Österns barn", och det angifves ej närmare, hur filisteerna skola tuktas, däremot skall Herren utgjuta sin vrede öfver Edom genom *Israel* (v. 14). Det är, som vore det ej nog, att Israel fick *upplefva* Edoms undergång, som om rättvisan kräfde, att Israel öfver detta folk själf skulle få utföra den slutliga domen.

2. Kr. 25: 12, så förstår man i hvarje fall, att utelämnandet af Davids grymheter mot moabiterna (2. Sam. 8: 12, jfr 1. Kr. 18: 2), om det skett med afsikt, mera är gjordt af pietetshänsyn till denne konungs ideala personlighet än förestafvadt af några vänskapliga känslor för grannfolken.

Ett mycket realistiskt uttryck tar sig Krs främlingsfientliga tendens i hans bataljmålningar. Det är nämligen karakteristiskt för honom, att han formligen frossar i svindlande höga tal, när det gäller fallna fiender, så att hans förlustsiffror ej ens ha sin motsvarighet vid millionhärarnas strid i våra dagar. II 13: 13 ff. med 500,000 fallna fiender eller II 14: 7 ff. med dubbla antalet föra ett nog så tydligt språk[1]. Nu är det väl sant, att Kr äfven för öfrigt älskar stora tal. Men det gäller observera, att dessa tal af Kr aldrig stå i sammanhanget för sin egen skull utan alltid i uppbyggligt syfte. De skola visa Judas makt (II 17: 14 ff.), illustrera offerfesternas glans (II 7: 4), folkets kärlek till tempel och kult (I 29: 7 f.) o. s. v. eller, såsom här vid bataljmålningarna, bidraga till den lärdomen, att *Gud efter förtjänst vedergäller sitt folks fiender, Israel till ära och tröst.*

"Fiender stå alltid Kr till buds, när han behöfver dem", säger *Wellhausen* alldeles riktigt[2]. Kr behöfver fiender, många och mäktiga fiender, ty han behöfver dem såsom lämpligt demonstrationsmaterial för mer än *en* viktig lärdom, som han har att gifva, när det gäller hedningarna. Så t. ex. i Moabs, Ammons och Edoms nyss omtalade koalitionskrig mot Juda (II 20). Berättelsen därom har större betydelse än den att ersätta 2. Ko. 3: 4—27 och tilläfventyrs illustrera Krs fientliga stämning särskildt mot Edom. Kr framhåller på ett sätt, som icke kan missförstås, *orättfärdigheten* i de tre makternas angrepp. Inte nog med att deras afsikt är den oerhörda att

[1] Jfr II 20: 24 utan angifvande af antalet (3 länders hela härsmakt!). Man skulle kanske kunna jämföra den uppgift, som de ohyggliga massmorden på hedningarna hafva i Esters bok (9: 5 ff., 13 ff., 16). Man frossar ej i statistik af sådant slag utan en stark känsla af hämndlystnad, fiendskap och hat.

[2] *Wellhausen*, Prologomena s. 203.

vilja drifva judarna bort från Jahves egendom, landet, som Israel fått till besittning (20: 11 b) för alla tider (20: 7 b), utan de äro dessutom otacksamma mot Israel och löna godt med ondt. "Se därför nu, hur Ammons barn och Moab och folket i Seirs bergsbygd — genom hvilkas område du icke tillstadde Israel att gå, när de kommo från Egyptens land, hvarför de ock togo en omväg bort ifrån dem och icke förgjorde dem — se, hur dessa nu vedergälla oss, i det de komma etc." (20: 10—11 a; jfr Dt. 2: 4 f.; 9, 19). Lärdomen är denna: i förhållande till sina hedniska grannstater *är Juda här fullkomligt i sin rätt*, den oskyldigt lidande, som har allt skäl i världen att öfver dem *nedkalla Guds dom och hoppas på den.* "Du vår Gud, skall du icke hålla dom öfver dem?" (20: 12 a) är höjdpunkten af Josafats bön om hjälp för sitt folk. I dessa ord ha vi liksom ett kondenseradt uttryck för den stämning, som rådde inom den efterexiliska församlingen gentemot just ifrågavarande folk (jfr s. 70, 73). Genom sitt uppträdande vid Jerusalems olycka (Hes. 25: 1 ff., 8 ff.; Ob. 11, 13, 16 o. s. v.) och sin hållning i allmänhet efter judarnas återkomst kunde de ju också föga göra anspråk på några sympatier — åtminstone från de fromma judarnas sida.

På tal om Krs ställning just till dessa folk torde äfven följande faktum icke vara alldeles utan betydelse. Kr omtalar mer än en gång, att Gud låtit hedningarna tukta Israel och åtminstone temporärt triumfera öfver det (II 12: 2 ff.; 16: 7; 21: 16; 24: 23 ff.; 25: 21 f.; 28: 5, 20 f.; 33: 9 f.). Därvid ser det verkligen ut, som om Kr med flit undvikit att tala om Ammon, Moab och Edom. Naturligtvis kan detta vara en tillfällighet. Men det är en egendomlig tillfällighet i så fall, när man betänker den fientliga stämningen just mot dessa judarnas små grannfolk efter exilen. När man ser, att Kr låtit t. o. m. de föraktade efraimiterna spela rollen af Jahves tuktoris (II [25: 21;] 28: 5), vidare araber och filisteer (II 21: 16), etiopier, lydier och sukkiter (II 12: 1 ff.), arameer (II 24: 23 ff.; 28: 5) m. fl. folk, men icke Ammon, Moab och Edom, då måste man åtminstone som möjlig framkasta den hypotesen, att Kr, föranledd af konkreta historiska tidsförhållanden, icke

fann det lämpligt eller ens möjligt antaga, att ifrågavarande hednafolk någonsin fått gå Israels Guds ärenden. Så lågt tänkte Kr om dem, så bitter var han till sinnes mot dem.

En omständighet, som nog också i sin mån bidrog till att öka den bittra stämningen gent emot dessa folk och hedningarna i allmänhet, var, att judarna i efterexilisk tid, så vidt det kom an på egna maktresurser, fullkomligt måste känna sin underlägsenhet. Men mer än någonsin kände man sig då ock hänvisad till Guds hjälp och beskydd, mer än någonsin gällde det då att hålla ut i *tro*, denna tro, som profeterna så ofta förgäfves sökte. Säkerligen gör sig Kr till tolk för egen ståndpunkt i denna sak, när han låter Josafat säga (II 20: 12 aβ b): "— — ty vi förmå intet mot denna stora hop, som kommer emot oss, och själfva veta vi icke, hvad vi skola göra, utan till dig se våra ögon". Eller när han låter konung Asa utropa (II 14: 11): "Herre, förutom dig finnes ingen, som kan hjälpa i striden mellan den starke och den svage. Så hjälp oss Herre, vår Gud, ty på dig stödja vi oss, och i ditt namn hafva vi kommit hit mot denna hop" (jfr II 20: 6).

Med så mycken större tillförsikt anser sig Kr kunna vädja till "himmelens Gud, härskaren öfver alla hedningarnas riken", som han är öfvertygad om att Israels sak gent emot dem är Guds sak, att de alltså som fiender till Israel äro fiender till Gud. Den slutliga segern öfver dem kan då ej heller vara oviss. Frukta dem behöfver man ej. Ingen skada kan drabba hans folk, hur litet, hur svagt det än är.

Mycket drastiskt åkådliggör Kr dessa tankar. Mången gång behöfver man ej ens använda vapnen mot sina hedniska fiender. Gud själf gör genom något under processen med dem kort, låter dem känna, att deras kraft är af stoft, och hans folk har endast att skörda frukterna af deras nederlag. Typiskt är sålunda det svar, som Josafat får af Gud, när han bedt om hjälp (II 20: 15 ff.): "Ingen af eder må frukta eller vara förfärad för denna stora hop, ty *striden är icke eder utan Guds*. Dragen i morgon ned mot dem (fienderna) — — — men därvid *blifver det icke eder sak att strida*. I skolen endast träda fram och stå stilla och se på, hur Herren frälsar eder.

Och undret sker (v. 22 ff.). Jfr II 14: 11 ff.; 20: 29. — Inför Sanherib och Assurs här låter Kr Hiskia säga (II 32: 7 f.): "Varen frimodiga och oförfärade, frukten icke och varen icke förskräckta för konungen i Assyrien och för hela den hop han har med sig, ty med oss är en, som är större än den, som är med honom. Med honom är en arm af kött, men med oss är Herren vår Gud, och han skall hjälpa oss och föra våra krig". Jfr i detta sammanhang äfven II 13: 12.

Emellertid är det ej bara vid dylika tillfällen af nöd och fara, som Kr låter sitt nationellt-religiösa självmedvetande komma till synes. Han lämnar, kunna vi säga, intet tillfälle obegagnadt för att markera Israels företräde framför folken. Så är väl t. ex. Esr. 1: 4, 6 att bedöma, där Kr, kanske i anslutning till vissa bekanta framtidsförväntningar (se t. ex. Hag. 2: 7 f.; Jes. 60: 5 ff., 11, 13, 16 f.; 61: 6; 66: 12) och med tanke på befrielsen ur Egypten (Ex. 11: 1 f., 7 f.; 12: 35 f.), talar om hedningarnes skatter, som komma judarna till del[1]. Jfr II 17: 10 f., där filisteerna och araberna betala tribut utan någon annan anledning än att "förskräckelse från Jahve" hade kommit öfver dem. — Jfr äfven 1. Ko. 9: 11 b ff. med 2. Kr. 8: 2: Salomo pantsätter 20 städer i Galileen till konung Hiram af Tyrus för 120 talenter guld. Kr talar om de städer, som "Hiram öfverlåtit åt honom (Salomo)" — det var i bättre öfverensstämmelse med Krs uppfattning af Israels ställning i världen. — De massor af arbetare, som Salomo behöfde till sina byggnadsföretag voro israeliter, och att arbetsstyrkan ej rekryterades på frivillighetens väg är säkert (1. Ko. 5: 27 f.; 11: 28; 12: 4). Tvifvelsutan var det från Krs ståndpunkt mycket mer tilltalande och sannolikt, att en sådan kolossal tvångsrekrytering skett bland icke israelitiska folkelement inom folket. Redan D^2 i Konungaböckerna tänker sig saken så (1. Ko. 9: 20 ff. särsk. v. 22). Följande denna anvisning (II 8: 7—10) förnekar Kr konsekvent, att andra än främlingar tvungits till

---

[1] *Bertholet* (M. H. K.) har väl mot *Siegfrid* (N. H. K.) rätt i att äfven i v. 6 är det hedningarna, som är subjekt (icke de kvarstannande judarna).

arbete af Salomo (I 22: 2; II 2: 16 f.), och det ehuru den äldre traditionen alldeles tydligt förutsätter, att just israeliter därvid kommo till användning (jfr 1. Ko. 5: 27 f.; 11: 28; 12: 4). —

Efter denna analys af det material, som Kr bjuder, när det gäller hans uppfattning af hedningarna och Israels förhållande till dem, torde det först och främst vara klart, att vår ofvan (s. 73) uttalade tes var riktig. *Otvifvelaktigt kommer hos Kr till synes ett starkt nationellt-religiöst självmedvetande i förening med en afgjordt exklusiv och mot hedningarna såsom sådana lidelsefullt antipatisk stämning.* Vi kunna efter de gjorda iakttagelserna ej utan vidare ansluta oss till *J. Swarts* kategoriska påstående: "van vreemdenhaat is geen spoor"[1]. Vi ha vidare ansett oss ha skäl förmoda, *att Krs främlingsfientliga tendens får en viss tillspetsning, när det gäller Moab, Ammon och framförallt kanske Edom.* Jämte samariterna torde alltså dessa små grannfolk ha varit föremål för Krs särskilda misshag och förakt.

Måste vi hålla fast vid att Kr är en utpräglad partikularist, ha vi dock att observera, hur denna partikularism hos honom icke urartat till ett nationellt-religiöst högmod, som med obillig orättfärdighet gör sig gällande på hedningarnas bekostnad. Sin lidelsefulla stämning delade han med de flesta af sitt folks fromma under en tid af den djupaste nationella förnedring. Vi erinra om redan citerade ställen ur efterexiliska litteraturen, som visa detta (s. 70, 73). Och vi behöfva endast hänvisa till psalmerna för att förstå, hur pass ömtålig och bitter stämningen inom den judiska församlingen i allmänhet var, när det gällde hednavärlden. Så mycket större skäl ha vi då att uppmärksamma, hur Kr, trots sin partikularism, icke utan vidare ger Israel rätt gentemot hedningarna. Det är endast de fromma och frommaste generationerna, som han unnar — som det tycks med ett visst välbehag — att triumfera öfver dessa. Och å andra sidan maskerar han icke utan framhåller tvärtom mången gång de föraktade hedningarnas triumf öfver Israel. Han förtiger alltså ingalunda, hvad han kanske hade kunnat förtiga, förtäljer ej alltid

[1] a. a. s. 30.

in majorem gloriam för sitt eget folk. Men alltid är han mån om att understryka, huru Israels privilegierade ställning i folkvärlden i hvarje särskildt fall är absolut beroende af det sätt, hvarpå det håller fast vid fädernas Gud. Känner sig Kr i religiöst-nationellt hänseende tillhöra adeln bland nationerna och dömer han från denna synpunkt hedningarna, såsom han menar, enligt förtjänst, är han dock äfven medveten om och vill inskärpa, att detta adelskap förpliktar. Såväl när det gäller Israels segrar som nederlag, är han därför synnerligen angelägen att direkt eller indirekt motivera, hvarför Gud handlar så eller så (II 12: 2, 5, 6 ff.; 14: 9 ff.; 15: 1 f.; 16: 7 ff.; 21: 12 ff., 16 ff.; 24: 23 f.; 28: 1 ff., 5 ff., 19 ff.; 32: 7 ff. o. s. v.).

Icke utan vidare alltså och i hvarje särskildt fall är Israel i sin rätt gent emot hedningarna enligt kronistisk uppfattning, men när så är, då är dess sak Guds egen sak, då är det oöfvervinneligt i världen och har all orsak att se ner på alla andra folk, i Guds namn förakta dem, bekämpa dem och icke orena sig genom något umgänge med dem.

KAP. 4.

Kronisten och proselyterna.

Krs ställning till samariterna och till hednavärlden i stort är alltså den rigoristiska judendomens: den är exklusiv, partikularistisk, judisk-nationell med en ofrånkomlig agressiv-fientlig tendens. En vidhjärtad, universell, human ståndpunkt är honom fullkomligt främmande. Författarne till Jes. 56: 1—8, Ruths bok och Jona bok kunna icke ha hört till samma kretsar som han. Vi få då ej heller vänta oss för mycket, om vi ett ögonblick stanna inför frågan, om ej Kr tänkt sig möjligheten af en tillslutning till Israel från hedningarnas sida *under några villkor*. Har han med andra ord stått alldeles oförstående inför proselytfrågan?

Man torde observera, att på Krs tid funnos de ideella förutsättningarna för tanken på en verklig internationell proselyt-

propaganda. Dit räkna vi i första hand den absoluta monoteismens idé, idén om människoslägtets enhet samt den religiösa individualismen. Och långt före Krs dagar hade profeterna, en Jesaia, en Jeremia och framför allt en Deuterojesaia haft oförgätliga ord att säga om hednavärldens anslutning till Israels Gud (Jes. 2: 2—4; Jer. 4: 2; 12: 15 f.; 16: 19; 33: 9; Jes. 44: 5, 23 ff.; 49: 7; 51: 4 ff. o. s. v.). I själfva verket torde också frågan om att värfva proselyter för den judiska församligen ha varit aktuell i Palestina redan i det 5:te århundradet, åtminstone inom vissa bestämda kretsar af densamma[1]. Ett motsatt förhållande hade varit ägnadt att förvåna.

"Eine Anspielung auf die Aufnahme von Proselyten aus Galiläa" är *Bertholet*[2] böjd att se i 2. Kr. 30, ett kap., som vi redan haft anledning taga hänsyn till i ett annat sammanhang (s. 48 f.). Här intressera oss vv. 1, 10 f., 25[3]. I v. 25 talas om gerîm från Israels land, hvilka dock icke utan vidare äro

---

[1] Jfr *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 177.

[2] a. a. s. 177 f. efter *Stade*, Geschichte II s. 198 f.

[3] I v. 25 skiljer författaren tydligen mellan 1:o hela Juda församling; 2:o prästerna och leviterna; 3:o hela församlingen af dem som kommit från Israel; 4:o främlingarna (gerîm) som hade kommit från Israels land; 5:o (främlingarna) som bodde i Juda. Kr skiljer alltså mellan israeliterna som sådana (3) och de israelitiska främlingarna (4) liksom mellan judarna (1) och de judiska främlingarna (5). Med nödvändighet förutsätter således Kr främlingar *både i Juda och Israel*. Betyder nu här främling proselyt och israeliterna resterna af Efraims folk (för Kr väsentligen = samariterna), ligger det vidare till grund för hela berättelsen någon reminiscens från författarens egen tid, hvilket är det troligaste, så måste vi draga den slutsatsen af v. 25, att ej blott judarna utan äfven samariterna drefvo proselytpropaganda. Föremål för denna propaganda från judarnas sida hade då varit såväl samariterna som de samaritiska proselyterna. — Vi må dock observera, hvad vi redan anmärkt (s. 48), att det, hvad kategorierna 3 och 4 beträffar, tydligen gällde *ett fåtal*, hvilket Kr säkert vill understryka i v. 10 f. Till en annan slutsats får man ej locka sig af uttrycket "hela församlingen af dem, som kommit från Israel". — Versens svårigheter lämnas totalt utan afseende i oss tillgänglig kommentarlitteratur.

att identifiera med "några i Asser, Manasse och Sebulon" (v. 11) utan med en del af dem (se anm.). Dessutom nämner Kr där gerîm från Juda. — Bredvid II 30 sätter *Bertholet* upp till jämförelse I 13: 2 och II 15: 9. — I 13: 2 lyder: "och David sade till Israels hela församling: om I så finnen för godt och om det är från Herren, vår Gud, så låtom oss sända bud åt alla håll till våra öfriga bröder i alla Israels landsändar och därjämte till prästerna etc., att de må församla sig till oss — — — ". — II 15: 9 heter det: "och han (Asa) församlade hela Juda och Benjamin, så ock de gerîm från Efraim, Manasse och Simeon, som bodde ibland dem; ty många hade öfvergått till honom från Israel — — —".

Om vi undantaga I 13: 2, där säkerligen en riktig exeges icke alls kan få in någon anspelning på proselyter, så torde *Bertholet* ha rätt. II 15: 9 och 30: 25 äro bevis, att 1:o גר på Krs tid blifvit terminus teknikus för proselyt, 2:o Kr haft att räkna med sådana proselyter (från Nordisrael) i den judiska församlingen. Hvad som emellertid intresserar oss här är icke något af detta utan fastmer, att Kr tydligen, *"åtminstone då det gällde i Palestina bosatta främlingar, ej ställt sig absolut fientlig till proselytpropagandan eller enbart afvisande mot dem, hvilka redan som proselyter voro införlifvade med församlingen* (II 30: 25). Ty det torde vara klart, att Kr annars näppeligen låtit två af sina idealkonungar (Asa och Hiskia) befatta sig med dem. Icke heller hade han då gärna låtit några proselyter komma tillsammans i Jerusalem till offer och festfirande med Herrens menighet och särskildt omnämnt dem vid sidan af Juda och Benjamin, ja, vid sidan af präster och leviter (II 30: 25). Snarare hade han förbigått dem med tystnad.

Af betydelse för hela denna fråga är kanske äfven II 6: 32 f., ett ställe i Salomos stora tal vid tempelinvigningen, hvilket Kr mycket troget, med ett par märkligare undantag (vv. 13, 40 ff.), återger efter 1. Ko. 8: 12 ff. (jfr II 6: 1—40). Att Kr då äfven afskrifver 1. Ko. 8: 41—43[1] (= II 6: 32 f.) är redan i och för

[1] Under det att 1. Ko. 8: 12 ff. till största delen är D^2:s verk, torde dessa verser (mot t. ex. *Kittel* i N. H. K.) vara inskjutna i

sig värdt att uppmärksamma. Ifrågavarande verser innehålla nämligen en på profeternas utsagor (jfr t. ex. Jes. 56: 6 f.) hvilande förhoppning, att Jerusalems tempel skulle bli en samlingsplats och ett böneställe för främlingar äfven "från fjärran land". Här är, väl att märka, ej mer fråga om inom Israel boende främlingar (gerîm) såsom i 2. Kr. 15: 9; 30: 25, utan om utlänningen, främlingen i egentlig mening (הנכרי), hvilkens anslutning till Israel (eller rättare Israels Gud) betraktas som någonting, som man hade att räkna med. Och icke nog med detta: författaren till ifrågavarande ställe inlägger hos Gud sin särskilda förbön för sådana främlingar, att Gud måtte höra äfven deras bön likaväl som Israels böner, på det alla folk i världen måtte, såsom Israel, lära känna och frukta Honom (v. 43). Stryker Kr icke dessa verser, så betyder detta med hänsyn till hans tendenser för öfrigt knappast ett förbiseende utan snarare, att han verkligen, trots sina exklusiva främlingsfientliga tendenser vis à vis hednafolken som sådana, dock *tänkte sig möjligheten af att åtminstone enstaka individer äfven bland dem kunde söka och finna Israels Gud, d. v. s. blifva proselyter.*

Hvad Krs rekapitulerande af 1 Ko. 8: 41 ff. gör sannolikt, det får genom II 16: 9 ovedersägligen ett visst stöd:" Herrens ögon öfverfara hela jorden, att han med sin kraft må bistå dem, som med sitt hjärta hängifva sig åt honom". Så mycket framgår i hvarje fall af denna vers, att en enskild människa utan hänsyn till nation blir föremål för Israels Guds mäktiga hjälp, om hon med uppriktigt hjärta är honom hängifven. Har detta varit Krs mening, så måste man medgifva, att därmed också i hans åskådning en verklig förutsättning var gifven för proselytväsendets berättigande. Däremot är ingenting sagdt, vare sig i denna vers eller i II 6: 32, som tyder på att Kr direkt tänkt på någon propaganda bland främmande folk, icke heller, att Kr gjort sig några stora förväntningar om hedning-

---

efterexilisk tid. Jfr *Benzinger* i M. H. K. och *Steuernagel,* Einleitung s. 357. — *Bertholet,* Die Stellung etc. s. 127 f. anser tiden omkring 520 såsom tänkbar för författaren.

arnas "gudshängifvenhet", och framförallt icke, hvad denna hängifvenhet egentligen för hedningarna innebar enligt hans uppfattning. Vi få akta oss att af sådana ställen utan vidare draga vidsträckta konklusioner i fråga om Krs ställning till hedningarna.

Detsamma gäller det faktum, att äfven enskilda hedningar omtalas med mycken välvillighet enligt Kr. Efter traditionen låter Kr både Hiram af Tyrus och drottningen af Saba uppträda och prisa Israels Gud, som älskar sitt folk (II 2: 10 f.; 9: 8; jfr 1. Ko. 5: 21; 10: 9). Men icke nog därmed, Kr låter farao Neko mottaga och meddela en uppenbarelse från Israels Gud (II 35: 20 ff.), och Cyrus blir enligt Krs framställning en verklig proselyt, hvilken på fullaste allvar tillskrifver Israels Gud upphofvet till sitt världsherravälde och af tacksamhet mot honom, såsom en konung efter Krs sinne passar och anstår, visar ett brinnande intresse för Herrens tempel i Jerusalem (II 36: 22 f.; Esr. 1: 1 ff.)[1]. Att vid denna uppfattning af Cyrus Kr rönt inflytande af Deuterojesaia torde vara säkert (Jes. 41: 25; 44: 28; 45: 13; 48: 14), men hur mycket mer påfallande är icke denna uppfattning hos Kr än hos Deuterojesaia med dennes vidhjärtade om ock ej obegränsade idealism! — Så visa äfven dessa sista exempel, ehuru de ej tala ett ord om proselyter eller proselytpropaganda, att Kr, trots sina allmänna tendenser, *kan* ha räknat med möjligheten af proselyter äfven från utom Israel lefvande främlingar, d. v. s. från hedningarna i egentlig mening.

Men förhåller det sig på detta sätt, måste vi då ej också väsentligen modifiera våra omdömen om Krs ställning till hedningarna såsom partikularistisk, ja, fientlig? Är det icke strängt taget en motsats mellan de tendenser hos Kr, som vi i föregående kapitel velat göra gällande, och dem, som ligga till grund för de kronikställen, som dryftats här ofvan?

Enligt vår mening är detta icke förhållandet. Dock ha vi all anledning att göra en distinktion mellan Krs ställning till gerîm och till andra, utomisraelitiska främlingar. I föregående

[1] Jfr Esr. 4: 3: Cyrus har "befallt" tempelbygget (צונו).

kapitel var det egentligen endast dessa sistnämnda, som frågan gällde. Krs ställning till gerîm är egentligen allt annat än öfverraskande och betyder så långt ifrån ett principiellt uppgifvande af en exklusiv, främlingsfientlig ståndpunkt, att den tvärt om mycket väl är förenlig med hans partikularism.

Det är just det märkliga, att från och med den tid, då Israels religiösa särställning i världen blir fastslagen såsom aldrig förr, d. v. s. från Dts dagar, blifva främlingarna inom Israel, gerîm, föremål för den officiella religionens intresse. Med Dt kommer den religiösa lagliga sanktionen på hvad äfven före Dt i viss mån varit praxis: de bofasta främlingarnas införlifvande — socialt och religiöst — med Israel (Dt. 10: 18 f.; 14: 21, 28 f.; 24: 14, 17, 19 ff.). Jeremia räcker dem en vänlig hand (7: 6; 22: 3) och äfven Hesekiel, partikularisten par preference bland profeterna (14: 7; 22: 7, 29). Ja, den sistnämnde inrymmer åt gerîm ett verkligt medlemskap för all framtid i Herrens menighet (47: 22 f.), och dock skulle i framtidens ideala Israel allt vara försvunnet, som ej var absolut heligt och rent. Detta sista är viktigt, ty det visar, att Hesekiel *måste* ha tänkt sig gerîm införlifvade med menigheten på ett långt fullständigare, mer genomgripande sätt, än det sker genom Dt — framför allt då genom omskärelsen, ehuru den ej uttryckligen påbjudes. Endast som kultiskt heliga kan Hesekiel med andra ord ha räknat med hedningarna (gerîm) i det ideala Israel. D. v. s. Hesekiel gör dessa främlingar realiter till — proselyter.

För P ter sig denna inkorporation af gerîm i Herrens menighet som en uråldrig häfd. Visserligen tenderar P ännu till att *rent borgerligt* göra en skillnad mellan israeliter af blodet och gerîm (jfr Lev. 25: 35—55), men så snart det är fråga om religiös resp. kultisk lagstiftning, jämställer P dessa två kategorier med hvarandra långt mer uttryckligt än någonsin skett vare sig i Dt eller hos Hesekiel. Så i synnerhet Helighetslagen med sin ständigt återkommande fordran på att samma lag skulle gälla för främlingen och den infödde och det både till sin positiva och negativa sida (Lev. 17: 8 f., 10 ff.; 18: 26; 20: 2 ff.; 22: 18 ff.; 24: 16). Men att detta också varit P:s

uppfattning för öfrigt framgår tillfullo t. ex. af Gen. 17: 12 ff., 23, 27; Ex. 12: 44, 48 f.; Lev. 16: 29 ff.; Nu. 15: 14 f., 26, 30; 19: 10 ff. Det kan med andra ord ej vara något tvifvel om att P gillar och ej blott det utan önskar, arbetar på att realisera idealet: fullkomlig religiös-kultisk enhet inom Israel, d. v. s. *verkligt positivt eftersträfvar att såsom proselyter i församlingen införlifva alla de främlingar, som genom olika omständigheter kommit i stadigvarande beröring med dess medlemmar.*

Frågar man nu efter orsaken till denna påfallande sträfvan att med Israel assimilera vissa icke-israelitiska element, under det att man allt noggrannare isolerar Israel i folkvärlden såsom ett religiöst unikum, så kan enligt vår mening svaret icke utan vidare bli: profetisk universalism. Om man också icke kan frånkänna profeterna en viss inverkan på hela gerîmlagstiftningen, i det denna säkert icke varit möjlig utan deras vidhjärtade universalistiska och, hvad som kanske är minst lika viktigt, humana idéer, så får man dock icke i förhållandet till gerîm i första hand se utslaget af en verkligt vidhjärtad universalistisk åskådning om hednavärlden. I Lev. 20: 26 och Nu. 35: 34 kommer det fram, hvad som för öfrigt ändå hade legat nära till hands att postulera: motivet för främlingarnas upptagande i församlingen är i första hand *det rent negativa att därigenom förhindra ett kultiskt orenande af Israel.* Säkert har *Smend* rätt, då han säger: "zunächst muss der Ger das Gesetz freilich deshalb halten, damit innerhalb Israels keine Sünde sei und bleibe"[1]. Dessutom få vi ej glömma, att, framför allt i exilen och senare, de historiska tidsförhållandena mer än någonsin voro ägnade att minska till ett minimum klyftan mellan olika folkelement inom Israels eget folk.

Såsom vi bedömt förhållandet till gerîm före Kr, framför allt i P, så ha vi troligen ock att bedöma Krs egen ställning till dem. Hade lagens bud gällt gerîm ända sedan Moses dagar (Dt och framför allt P), var det ej underligt, om Kr i det förhållandet, att gerîm på hans tid faktiskt voro proselyter[2],

---

[1] *Smend*, a. a. s. 325, anm. Jfr *Bæntsch*, a. a. s. 108.

[2] Jfr *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 176 ff.

endast kunde se en fortsättning af något, som varit regel i alla tider. Med sin strängt kultiska uppfattning af Israel har han säkert ej kunnat tänka sig, att främlingar någonsin existerat inom folket utan att religiöst resp. kultiskt tillhöra detsamma, d. v. s. i egenskap af proselyter. Därför kan det tas för gifvet, att t. ex. de främlingar, som Salomo enligt traditionen (D^2) använde till tempelbygget, för Krs uppfattning voro sådana. Annars hade Kr nog aldrig låtit dem uppföra templet. Icke heller var det under sådana förhållanden underligt, att han gillade upptagandet af nya proselyter åtmistone inom gränserna af det forna Israel. Genom att göra proselyter bland därstädes boende hedniska och halfhedniska folkelement kunde man å ena sidan anse sig uppfylla lagens (Dts + P:s) fordringar, å andra sidan var det en klokhetsåtgärd, i det man sålunda neutraliserade verkningarna af deras inflytande på Herrens församling. Och naturligtvis var det endast under förutsättning af den allra strängaste underkastelse under lagen, som en anslutning till menigheten för Kr öfverhufvud taget var tänkbar. *Krs förhållande till gerîm i betydelsen af inomisraelitiska proselyter, respektive hans ställning till förvärf af nya sådana, behöfver alltså icke innebära, att han, hvad den utomisraelitiska hednavärlden beträffar, ens en hårsmån öfvergifvit Hesekiels och P:s judiskt exklusiva, ja, främlingsfientliga ståndpunkt.*

Däremot skulle det onekligen betyda ett steg utöfver Hesekiel och P i främlingsvänlig universalistisk riktning, om det kunde bevisas, att Kr utan vidare gynnat en positiv internationell proselytpropaganda. Därom höra vi emellertid intet. Lika litet som Hesekiel tala P och Kr om någon sådan. Det kan ju vara sant, att P med sin idé om människosläktets ursprungliga enhet — i viss mån äfven religiösa enhet — och genom den konsekvens, hvarmed religionen där är förvandlad till författning — underlättat en anslutning till Israel äfven från de utomboende hedningarnas sida — men för visso var detta något, som låg utom P:s egentliga intressen. Dessa voro, såsom vi redan antydt, i förhållande till folkvärlden snarast rent negativa (s. 85). Hur Kr ställt sig till denna fråga är

ej lätt att afgöra. Möjligen har han i någon mån afvikit från de Hesekielska epigonerna i exilen. Vi ha ju icke kunnat förneka, att Kr på några ställen ger anledning till en viss försiktighet i omdömet. Men fråga är, om vi därför behöfva modifiera vår åsikt, att Kr principiellt är lika exklusiv och främlingsfientlig som de. Vi tro icke, att det är nödvändigt. Kr med sitt starkt utpräglade religiösa självmedvetande kunde i själfva verket ej känna sig annat än tilltalad af den tanken, att enskilda hedningar öfvergått eller väntades öfvergå till Israels religion. Upphörde därmed dessa enskilda att vara fiender till Gud och Israel och föremål för alla frommas berättigade vrede och förakt, så gällde detta därför icke hedningarna *en masse*. Dessas omvändelse i större mängd var näppeligen föremål för Krs hopp. De glädjande undantagen torde endast för honom ha bekräftat regeln: hedningarna som sådana voro en enda "massa perditionis", oheliga människor, farliga för församlingens renhet, fiender till Israel och Israels Gud. Äfven i egenskap af proselyter torde de aldrig för Kr ha uppnått full jämlikhet med de verkliga israeliterna: vi ha redan talat om, hur Kr låter David och Salomo använda sig af främlingar (för Kr = proselyter) till tempelbygget (s. 77 f.). — Äfven i förhållande till dem förblefvo alltså israeliterna af blodet på en högre nivå enligt kronistisk åskådning[1].

Med denna uppfattning af Krs ställning till proselytfrågan måste vi naturligtvis också ställa oss ytterst skeptiska till *Buddes* Jonahypotes[2]. Enligt den skulle vår nuvarande Jonabok, "zum Zweck eines selbständigen Auftretens zugestutzt", ursprungligen vara ett brottstycke ur en af Krs midraschkällor och sannolikt ha haft sin ursprungliga plats på ett ställe motsvarande 2. Ko. 14: 28 ff. Säkert ha vi ej berättelsen i original. Men har den ursprungligen stått på den plats, som Budde menar, så måste den åtminstone vid utgifvandet ha varit bearbetad långt mer än "i och för ett självständigt uppträdande". Just det, som nu är bokens egentliga hufvudtema:

[1] Jfr *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 179 f., 182 f.
[2] Z. A. W. 1892, s. 37 ff.

"judisk trångbröstad partikularism på skam inför Jahves kärlek och barmhärtighet", måste då ha tillkommit *sedan* berättelsen tagits ur sitt sammanhang i "Midrasch till Konungaboken" (II 24: 27). Med nuvarande innehåll kan den ej gärna ha stått där. Snarare skulle det vara troligt, att Jonalegenden i nuvarande skick är en oppositionsskrift mot den strängt exklusiva främlingsfientliga riktning, som äfven Kr representerar, och skrifven af någon, som radikalt bryter stafven öfver dess trångbröstade syn på den utomisraelitiska människovärlden.

II. Kulten.

Redan i den föregående hufvudafdelningen af vår undersökning ha vi vid mer än ett tillfälle haft anledning påpeka den stora betydelse, som templet i Jerusalem och kulten därstädes hade för Krs uppfattning af Israel och dess särställning i världen. Denna omständighet leder oss närmast öfver till en särskild undersökning af Krs ståndpunkt i frågor rörande kulten. Vi anmärka emellertid redan här inledningsvis, att Kr aldrig så tydligt som i hithörande fall visar sig beroende af P. Gång efter annan framhåller Kr mer eller mindre direkt, att det eller det varit i öfverensstämmelse med Mose lag, hvarvid sammanhanget närmast visar hän just på P:s teorier (jfr I 6: 49 hebr. 34; 15: 13, 15; 16: 40; 24: 19; II 4: 20; 8: 13; 23: 18; 30: 16; 35: 12 f.; Esr. 6: 18 o. s. v.). Men å andra sidan är det också alldeles tydligt, att Kr i praktiken eller i hvarje fall teoretiskt i viktiga kultiska frågor intager en annan ståndpunkt än P. Detta betyder enligt Krs kulthistoriska teori dock endast så mycket som att Mose i David fått en efterträdare, hvilken i samband med sina mått och steg för templets byggande med gudomlig auktoritet (I 28: 11—19; II 29: 25, jfr 8: 14; Neh. 12: 36 דויד איש האלהים) kompletterat den mosaiska lagstiftningen, hvad tempeltjänsten beträffar, och vidtagit vissa organisatoriska dispositioner därför (jfr Jes. Syr. 47: 8—10). Sedan dess, menar Kr, ha inga väsentliga nyheter på kultens område kommit till. Därför, när Kr representerar en annan, af utvecklingens egen gång betingad, kultisk grundåskådning än P, åberopar han sig gärna på David liksom på Mose i motsatt fall (jfr I 6: 31 f. hebr. 16 f.; 23: 4 f., 6 ff., 25 ff.; 24: 3 ff., 31; 25: 1 ff.; 28: 11 ff.; II 8: 14 ff.; 23: 18; 29: 25 ff.). Vid sådana tillfällen är det, som vi skola se, framför allt fråga om kultpersonalens organisation och tjänsteåligganden.

KAP. 5.

Tabernaklet och templet.

Kultens centralisation till Jerusalem påyrkades af Dt och genom statsmaktens ingripande kom den till stånd (Dt. 12; 2. Ko. 22—23; 2. Kr. 34). Om Dts älsklingstanke äfven före exilen aldrig fullt kunde realiseras, så var man dock inom de ultradeuteronomiska kretsarna fullkomligt fascinerad däraf. Hela D^2:s historieskrifning utgår ju från den förutsättningen, att Gud redan genom Mose kungjort sin vilja, att kulten, sedan folket väl kommit till ro, skulle för alltid knytas fast vid det ställe Han själf utvalde (jfr Dt. 12: 5, 9 f., 14). Därför var det för D^2 ett axiom, att efter Salomo hade all annan gudstjänst än den i Jerusalem varit illegitim och endast bevis på otro och afgudadyrkan. Teorien om att Guds helgedom måste vare en, liksom Han själf var en, gick till sist judarna så att säga i blodet. Hesekiel kunde ej tänka sig Israels framtid utan en i strängaste mening centraliserad kult. Och snart blef det omöjligt att äfven vis à vis det förflutna föreställa sig en tid, då kultens enhet icke skulle ha varit en oafvislig gudomlig fordran. I P är det i hvarje fall ett orygglgt trospostulat, att kultens enhet är lika gammal som kulten själf. Och enheten var garanterad genom tabernaklet.

Allt detta är för bekant för att närmare behöfva demonstreras. För oss gäller det att söka beskrifva Krs ståndpunkt i dessa och därmed närmast sammanhängande frågor.

Af utomordentligt intresse är en jämförelse mellan 2. Kr. 1: 2—6 och 2. Ko. 3: 4. På senare stället berättas, att Salomo började sin regering med en kiliomb i Gibeon. Att det väldiga offret skedde just i Gibeon förklarar traditionen därmed, att där var den "förnämsta offerhöjden". Redan före Krs tid har detta offer varit föremål för eftertanke, ursäkt och beklagande, nämligen från deuteronomistiskt håll (jfr 2. Ko. 3: 2 f.[1]). Kr behöfver hvarken ursäkta eller beklaga Salomos offer

[1] Om dessa versers förhållande till hvarandra och v. 4, se *Kittel* i N. H. K. s. 23 f.

i Gibeon. Har han, den fromme Salomo, Davids son, offrat där, och har Gud nådigt tagit emot offret (2. Ko. 3: 5 ff., jfr 2. Ko. 1: 7 ff.), så kan det icke heller ha skett på någon af de förkättrade offerhöjderna. Nej, i Gibeon stod den af Mose i öknen förfärdigade helgedomen, och altaret, på hvilket Salomo bragte sitt väldiga offer, var det därtill hörande kopparaltaret. Emedan alltså Jahves enda helgedom här i världen, det heliga tabernaklet, stod i Gibeon, gick Salomo dit för att offra. Krs mening är alldeles tydligt denna: *ända tills templet blifvit byggdt, var tabernaklet Israels enda lagliga helgedom, medelpunkten för dess andliga lif, dess hjärta, som aldrig upphört att fungera* (jfr I 6: 31 f. hebr. 16 f.).

Detsamma bevisas af I 21: 18 f., 26, 28 f., där Kr. i anslutning till 2. Sam. 24: 18 f., 25 omtalar Davids altarbyggnad och offer på Araunas tröskplats. Som vi senare skola se, har denna berättelse hos Kr vida tydligare än i 2. Sam. 24 till uppgift att legitimera platsen för det kommande tempelbygget. Kr kan ej undvara berättelsen i detta sammanhang. Men att David faktiskt offrade där är dock för Kr något så öfverraskande och märkvärdigt, att det måste motiveras. Ej nöjd med den *traditionella* motiveringen, att Gud själf befallt altarets byggande och därmed väl äfven offrandet därpå (I 21: 18 = 2. Sam. 24: 18), eller den nya egendomliga, att Gud själf invigt altaret (I 21: 28 b, jfr v. 26 b), förklarar Kr, att David icke *kunde* komma till Herrens tabernakel i Gibeon och brännofferaltaret där, emedan han fruktade "Herrens ängels svärd". — Äfven enligt I 21 stod alltså på Davids tid Israels enda legitima helgedom, det af Moses upprättade tabernaklet, i Gibeon, där hade David också enligt lag tillsvidare bort offra, icke på altaret i Jerusalem, trots den utomordentligt eklatanta sanktion, som det fått genom Herren själf. Att detta också varit den fromme Davids önskan, därpå tviflar nog icke Kr ett ögonblick.

Det kan ej vara föremål för det minsta tvifvel, *att det mosaiska tabernaklet* (Ex. 25 ff.) *och helgedomen i Gibeon för Kr voro fullkomligt identiska* och att Kr icke tilläfventyrs tänker på det uppenbarelsetält, som Mose enligt Ex. 33: 7 (E) brukade

slå upp "utanför lägret, ett stycke från detta"[1]. Det framgår delvis redan af hvad vi hittills anfört. Kr säger uttryckligen om helgedomen i Gibeon, att det var den, som Mose upprättade i öknen (I 21: 29; II 1: 3), och särskildt, att altaret vid den helgedomen var det bekanta brännofferaltaret af koppar (II 1: 5 f.; I 21: 29, jfr Ex. 27: 1 ff.; 38: 1 ff.), "som Besaleel, son till Uri, son till Hur hade förfärdigat" (II 1: 5, jfr Ex. 31: 1 f., 9). Och att där den eviga brännoffertjänsten genom prästernas försorg och fullkomligt efter lagen (Ex. 29: 38 ff.; Lev. 6: 1 ff.; Nu. 38: 3 ff.) hade sin gång, det säges äfvenledes uttryckligt i I 16: 39 f. Men aldrig blir dock identiteten klarare, än om vi ett ögonblick dröja vid Krs språkbruk, hvilket han tydligen hämtar från P. Han rör sig här med en del för P egendomliga vändningar. Den försalomoniska centralhelgedomen kallar han:

1. המשכן I 23: 26, jfr Ex. 25: 9; Lev. 8: 10 (ofta hos P).
2. משכן יהוה I 16: 39; 21: 29; II 1: 6, jfr Lev. 15: 31; 17: 4 (ofta hos P).
3. משכן אהל מועד I 6: 17 hebr., jfr Ex. 39: 32; 40: 2, 6, 29 (P).
4. אהל מועד I 9: 21; 23: 32; II 1: 6, 13; 5: 5, jfr Ex. 27: 21; Lev. 1: 1, 3; Nu. 1: 1 o. s. v. (ofta hos P).
5. אהל העדת II 24: 6, jfr Nu. 9: 15; 17: 22 f.; 18: 2 (P).

Dessutom förekomma följande uttryck, som saknas hos P:

6. משכן בית האלהים I 6: 33.
7. אהל מועד האלהים II 1: 3.
8. האהל I 9: 19.
9. בית האהל såsom apposition till בית יהוה I 9: 23.

Dessa uttryck, af hvilka öfver hälften 1—5 återfinnas hos P och resten (med undantag delvis af 6 och 9) äro helt bildade

[1] Om dettas öden efter invandringen i Kanaan lämnas vi fullständigt i okunnighet. — Utom tänkbarhetens gränser ligger naturligtvis ej att Kr med sitt tal om Gibeon som plats för tabernaklet följer en för öfrigt okänd tradition, enligt hvilken uppenbarelsestället verkligen på Davids tid stått i Gibeon. Troligt är det just icke. Kr tänker i hvarje fall på en helt annan helgedom.

af termer, hämtade från P, visa tillfullo, hur fullständigt Kr rör sig i P:s idévärld, när han tänker på den försalomoniska centralhelgedomen. — Men just denna stora variation af uttryck visar kanske något mer. "Kärt barn har många namn." Tabernaklet har säkert för Kr varit en faktor af utomordentlig betydelse. Om också hufvudställena för vår kunskap om tabernaklet hos Kr endast äro I 16: 39; 21: 29; II 1: 3 ff., så är det dock något missvisande af *Wellhausen* att på denna grund helt kategoriskt förklara: "sonst kommt die Stiftshütte in der Chronik nicht weiter vor, sie hat nocht nicht ihre Konsequenzen gezogen und die historische Anschauung des Verfassers noch nicht durchdrungen"[1]. Hur mycket Krs historiska åskådning är genomträngd af detta begrepp, lämna vi därhän. Men att tabernaklet i Krs teologiska grundåskådning spelar en viktig roll, det är nog otvifvelaktigt. Vi kunna kanske i detta sammanhang äfven påpeka, att Kr ensam i hela G. T. en gång använder משכן יהוה, terminus teknikus bl. andra för tabernaklet (se ofvan), om templet i Jerusalem (II 29: 6). Vidare kan man ju observera det egendomliga uttrycket מחנות יהוה[2] (II 31: 2), hvilket syftar på templet men onekligen förefaller som en reminiscens från P:s tankevärld i Nu. 2: 17[3]. Detta talar ett tydligt språk: Krs fantasi har säkert mycket lifligt sysselsatt sig med den urgamla mosaiska centralhelgedomen, genom hvilken första gången en verklig och kontinuerlig förbindelse möjliggjordes mellan Israel och dess Gud och Israel blef, hvad det både enligt P och Kr af Gud var bestämdt att

---

[1] Prolegomena s. 41.

[2] Kanske är det med hänsyn till läsarten i LXX οἴκου och 1. Kr. 9: 18 riktigare att läsa מחנה.

[3] Det kan då naturligtvis ej heller råda något tvifvel om att Kr tänker på P:s tabernakel, när han efter 1. Ko. 8: 3 f. berättar, att Salomo låtit bringa Ohel Mohed och de heliga föremålen däri upp i det nybyggda templet på samma gång som arken (II 5: 4 f.). Redan glossatorn i 1. Ko. 8: 3 f. tänkte väl så (jfr *Kittel* och *Benzinger* till stället). Men onekligen öfverraskar notisen mycket mindre hos Kr än i Konungaboken, då Kr ju långt före II 5: 4 gjort läsaren förtrogen med tanken, att tabernaklet spelat sin roll äfven på Salomos och Davids tid.

blifva: en helig från världen afsöndrad kultförsamling. En annan sak är, att Kr ej närmare sysselsätter sig med tabernaklet i sin historieskrifning. Med David nalkades ju redan den tid, då Gud bestämt, att det skulle efterträdas af något ännu större och härligare: templet i Jerusalem.

Egendomligt för Krs uppfattning af helgedomen är alltså tillsvidare följande. Jerusalems tempel blef ej uppfördt af politiska skäl — för att konkurrera ihjäl de öfriga äldre Jahvehelgedomarna, ej heller skulle det, som deuteronomikerna menade, enligt Guds vilja och plan ersätta dem, *utan det trädde i stället för det enligt P af Mose på Guds befallning stiftade tabernaklet, hvilket med sitt talrika prästerskap och sin storartade kult således för Krs uppfattning alldeles självfallet varit Israels enda Jahvehelgedom under domaretiden och den äldsta konungatiden icke mindre än under Mose och Josua och i denna egenskap för Kr naturligtvis var af samma utomordentliga betydelse som för P. Ty utan tabernaklet ingen kult, utan den af Gud bestämda kulten ingen verklig förbindelse mellan Israel och Gud, från denna grundåskådning utgår både P och Kr*[1].

Med denna uppfattning af tabernaklets betydelse är det endast helt naturligt, att Kr utöfver den äldre historieskrifningen (2. Sam. — Konbb.) *söker att legitimera Salomos tempel,* så att det för enhvar blir klart, att just detta och intet annat var af Gud bestämdt att träda i tabernaklets ställe.

Det framgår af I 17: 4, om man jämför stället med 2. Sam. 7: 5. Hvad som här faller i ögonen är, att Kr determinerar, hvad som i Sam. är fullkomligt obestämdt: i Sam. afböjer Gud Davids beslut att bygga honom *ett hus*, i 1. Krönikeboken *huset.* "Tiefe Bedeutung hat der Artikel in הבית der Chr" säger *Budde* med rätta[2]. Det ser faktiskt ut, som om Kr genom att determinera ordet i fråga ville i någon mån

[1] I 1. Kr. 17: 5 b är antingen att läsa med Sam. באהל ובמשכן (*Kittel, Benzinger*) eller också är M. T. hos Kr defekt för ett מאהל אל אהל וממשכן אל משכן (*Budde*, M. H. K. VIII s. 324), och då "hat einmal eben der Chronist nicht so scharf zugesehen" (Budde).

[2] M. H. K. VIII s. 234.

korrigera den uppfattning man får af 2. Sam. 7: 2 f. = 1. Kr. 17: 1 f. — beslutet att bygga Herren ett tempel var helt och hållet ett mänskligt (= Davids) beslut. Genom att använda sig af bestämda artikeln får Kr onekligen fram, icke bara att templet är det gifna, bekanta templet (Budde), utan något mer: *Templet var något, som alltid ingått i Guds afsikter, långt innan David tänkte på dess byggande* — fastän Salomo, ej David, var kallad att utföra detta höga uppdrag (jfr I 28: 10; 29: 1)[1].

Märklig är också i detta sammanhang den för öfrigt något dunkla versen I 28: 19. Den leder alldeles osökt tanken tillbaka till Ex. 25: 9, där P omtalar, hur Mose af Gud får löfte om en mycket massivt fattad uppenbarelse: Gud lofvar att själf visa Moses en modell af tabernaklet (och en modell af dess heliga föremål). Enligt Kr måste planen till templet härstamma från Jahve själf lika väl som planen till tabernaklet. Därför låter han David säga: "om alltsammans (templets utseende och dess inredning) har Herren undervisat mig genom en skrift från sin hand, om allt, som skall utföras enligt mönsterbilden" (jfr v. 11). David liksom Mose får modellen tecknad af Gud själf. Det var ej mindre noga med templet än med tabernaklet en gång. Den minsta afvikelse från den gudomliga byggnadsplanen hade i bägge fallen gjort det hela odugligt till sitt heliga ändamål. Därför var det nödvändigt att icke bara få muntlig undervisning af Gud utan en verklig modell.

Alltså enligt Kr var både tempelbyggandet beslutet och templets utseende i detalj bestämdt af Jahve själf. Detta var legitimitetsbevis från högsta instans!

Men äfven själfva platsen, där templet stod, måste enligt Kr vara af Gud själf bestämd och helgad. Lika litet som när det gällde byggandet själft och byggnadsplanen, kunde läget af templet ha berott på människobeslut allena. Nu hade traditionen i samband med Davids försyndelse genom folkräk-

[1] Detta under förutsättning att M. T. i 1. Kr. 17: 4 är riktig och icke äfven där ursprungligen med Sam. och LXX stått att läsa בית utan artikel. Jfr *Kittel* i B. H. I sin kommentar öfversätter han utan motivering med LXX "ein Haus".

ningen och därpå följande landsolycka en berättelse om en teofani på Araunas loge i Jerusalem och om hur David med anledning däraf köper platsen och bygger ett altare där (2. Sam. 24). Detta sista var för Kr något så viktigt, att han för dess skull, då han ej kunde isolera det från berättelsen i öfrigt, frångår sin princip att ej låta någon skugga falla på David och jämväl återger traditionen om Davids försyndelse (I 21). Redan detta högst märkliga faktum visar, hvilken betydelse Kr fäster vid den plats, där templet låg. Alldeles uteslutet är för öfrigt ingalunda, att rivalskapen mellan judarna och samariterna föranledt Kr att med alldeles särskildt intresse återge 2. Sam. 24. Och Kr tolkar otvifvelaktigt innebörden och tendensen af kapitlet rätt: "das Stück ist vor allem anderen der ἱερὸς λόγος des Jahweheiligtums zu Jerusalem" (Budde). Men Kr gör några karakteristiska ändringar, som ha till uppgift att än ytterligare framhålla, hur den blifvande tempelplatsen utsetts under Guds egna auspicier.

För det första visar Kr långt tydligare, än det sker i Sam., att det var på *Jahves* befallning, som altaret byggdes. I 2. Sam. 24: 18 säges helt enkelt att Gad gick in till David och bjöd honom (naturligtvis på Herrens befallning, jfr v. 19 b) att bygga altaret. I 21: 18 framhåller Kr uttryckligen, att det var på *Herrens* befallning, som Gad begaf sig till David och bjöd honom bygga altaret, och i v. 19 ser man af den efter v. 18 tämligen öfverflödiga relativsatsen, hur noga Kr är, att det hela skall ledas tillbaka till Jahve som yttersta orsak. Vidare må man observera, att Kr, ej utan sidoblick på Lev. 9: 24 (P), också vet berätta om eld, som fallit ner från himmelen[1] och invigt den nya altareplatsen som ett heligt, Gud behagligt rum (I 21: 26). Jämför hvad som skedde med brännofferaltaret vid Salomos tempelinvigning (II 7: 1), något, hvarom den äldre traditionen i Konungaböckerna ingenting vet. Alltså intet tvifvel kunde råda, menar Kr, att tempelplatsen var af Gud själf utsedd en gång för alla. Därför är han också angelägen påpeka, att templet verkligen blef byggdt just på platsen

[1] LXX + "och förtärde brännoffret".

för den underbara tilldragelsen. "Och David sade: Här skall Herren Guds hus stå och här altaret för Israels brännoffer" (I 22: 1, jfr II 3: 1). Kr menar troligen också, att Salomos tempel närmare orienterades efter det af David uppbyggda altaret, i det att templets brännofferaltare fick sin plats just där Davids altare låg[1]. Åtminstone då det gäller upprättandet af det andra templets brännofferaltare, framhåller Kr, att det stod på det gamla brännofferaltarets plats (Esr. 3: 1 ff.). *I hvarje fall är templets läge icke utan sin stora betydelse för Kr: äfven läget är ett bevis för dess legitimitet som tabernaklets arftagare.*

Det ingår icke i planen för vår undersökning att ge någon detaljerad beskrifning på templet och dess föremål — änskönt Kr i mer än ett afseende har intressanta afvikelser, reella som formella, från Konungaböckerna. Vi ha endast att ta hänsyn till det, som kan ha betydelse för vår insikt i Krs teologiska grundåskådning.

Hit hör framförallt *Krs uppfattning af templets exceptionella helighet*, hvilken på allt sätt måste upprätthållas och skyddas.

Vi må först erinra oss, hur denna teori om helgedomens helighet behärskar Hesekiel (Hes. 40—43) och P. Vid den idealteckning, som de ge af helgedomen, är hos båda den alltbehärskande principen dess fullständiga isolering från allt, som är oheligt, profant. Därom vittna, hvad nu särskildt P beträffar, föreskrifterna om tabernaklet, speciellt dess läge under marsch och hvila (Nu. 1: 52 f.; 4: 38 f. o. s. v.). Därom vittna de stränga förordningarna för präster och leviter vid helgedomens söndertagande och forslande (Nu. 1: 48 ff.; 4: 1 ff. o. s. v.). Därom vittnar slutligen det systematiska sätt, hvarpå folkets tillträde till helgedomen regleras, respektive förhindras: i "det allra heligaste" fick endast öfversteprästen gå in en gång om året (Lev. 16), i "det heliga" endast prästerna (Ex. 30: 19 f., jfr Ex. 27: 21; 30: 7 f.; Lev. 24: 3 f., 8; Nu. 8: 2 f.; 17: 5), mellan dem och folket inskjutes hela skaran af lägre klerus, leviterna (Nu. 18: 1 ff.), själfva måste prästerna iakt-

[1] Jfr *Budde*, M. H. K. VIII s. 326.

taga de noggrannaste renhetsföreskrifter för att ej orena helgedomen (Ex. 30: 19 ff.; 40: 31 f.; Lev. 21: 1 ff., 7, 9; 22: 8) — framförallt öfversteprästen (Lev. 21: 11 f., 13 ff.) o. s. v.

Klart och tydligt framträder äfven hos Kr hur helt behärskad han är af dessa P:s teorier. Och framgår detta ej så mycket af direkta uttalanden, så syns det dock indirekt genom en del egendomligheter i hans historieskrifning.

I äldre tid voro israeliterna ej så pedantiska i detta fall, som man sedan blef. Visst hade man äfven i det gamla Israel som hos andra folk åtskilligt att iakttaga, innan man kunde träda fram inför Gud. Reningsföreskrifter voro ej okända (jfr Gen. 35: 2 f.; Ex. 19: 10, 14; 1. Sam. 16: 5; 20: 26; 2. Ko. 10: 22 o. s. v.). Men den afspärrningstaktik, som tillämpas på Herrens helgedom hos Hesekiel och P, var dock i äldre tid något okändt.

Ett intressant ställe i detta sammanhang är 2. Kr. 23 = 2. Ko. 11: 4 ff.: öfversteprästen Jojadas sammansvärjning och Joas konungaval. Enligt traditionen skedde sammansvärjningen mellan Jojada och officerarne för lifvakten i templet, dit äfven lifvakten själf infördes till furstens skydd. Kr gör sammansvärjningen till prästernas och leviternas sak. Det var för Kr någonting absurdt, att öfversteprästen själf skulle ha dragit in lifvakten i templet. Jfr Jojadas ord: "Dock må ingen annan än prästerna och de tjänstgörande leviterna gå in i Herrens hus; dessa må gå in, ty de äro heliga. Men allt det öfriga folket skall iakttaga, hvad Herren har bjudit dem iakttaga" (v. 6). Därpå kommer ordern, att fursten i templet skulle omges med en skyddsvakt af — leviter (!) och att hvar och en, som trängde in i templet (2. Ko. 11: 8 "ibland lifvaktens led"), skulle dödas (v. 7). I samband härmed talar Kr i motsats till Konungaboken om ytterligare anstalter för att bevara templets renhet (v. 18 f.)[1].

Knappast är det heller annat än Krs till ytterlighet stegrade känsla för templets helighet, som talar i I 22: 8. Kr har säkert mycket funderat öfver, hvarför ej den fromme David

[1] Jfr till denna Krs framställning *Wellhausen*, Prolegomena s. 190 ff.

byggde templet utan först Salomo. Den förklaringsgrund, som för honom är den enda naturliga, är synnerligen karakteristisk. På nyss anförda ställe motiverar David tempelbyggets öfverlåtande på Salomo därmed, att Herren icke tillät honom att själf bygga templet, därför att han fört så många krig och gjutit så mycket blod på jorden (jfr I 28: 3). Denna motivering finnes ej i den äldre traditionen. Icke i 2. Sam. 7, men icke heller i 1. Ko. 5: 16 f. Det senare stället anspelar visserligen på Davids krig, men endast så till vida, att dessa ej lämnat honom *tid* öfrig att realisera sina byggnadsplaner. Denna motivering kommer i hvarje fall verkligheten närmare än Krs. Ty för en äldre uppfattning var ej kriget något, som fjärmade från Jahve — snarare tvärt om. Kriget var någonting heligt, heligt var dess ändamål. Helig var krigaren (2. Sam. 11: 11), krigslägret likaså (Dt. 23: 9 ff.). Jahve själf var en krigets Gud, som i sitt folks segrar firade sina största triumfer (jfr Ex. 15: 3; Nu. 10: 35; 21: 14; Dom. 5: 4 f. o. s. v.). De specifikt levitiska kultlagarna däremot (P) tyckas åtminstone indirekt vilja häfda, att krig gör ohelig, oren. Därför fritaga de leviterna från krigstjänst (Nu. 1: 47 ff.; 2: 33). Däraf kommer ock den noggranna bestämmelsen i Nu. 31: 19 (P). Jfr 1. Kr. 21: 6, hur Kr ryggar tillbaka för tanken, att äfven Levi skulle ha mönstrats och desslikes Benjamin, ty äfven denna stam var "helig" så till vida, att där låg Jerusalem med templet (Dt. 33: 12; Jos. 18: 28). Så gör ock för Kr Davids egenskap af krigarkonung honom otjänlig att bygga Herrens tempel.

Naturligtvis kan man äfven i detta sammanhang erinra om, hur Kr af lätt förstådda motiv förvandlar Samuel till en levit (I 6: 7 ff.), samt hur den oomskurne filisteiske husägaren Obed Edom undergår en liknande metamorfos i den kronistiska historieskrifningen (I 15: 18, 20) — i hans hus var det ju, som arken råkade komma på sin äfventyrliga färd till Sion (I 13: 13 ff., jfr 2. Sam. 6: 10). Arken i en lekmans och till på köpet i en hednings hus — det hade varit en profanering utan like! För öfrigt tycks Kr vara så noga, att arken ej ens såsom i Sam. får komma in i Obed Edoms hus utan uppställes *vid*

huset (I 13: 14)[1]. — Jfr slutligen äfven här de i ett något annat sammanhang (s. 34 f.), anförda märkliga kronistiska ställena II 6: 13; 7: 1 a; 20: 5; 26: 16 ff.

Med dessa iakttagelser för ögonen blir man också böjd för att se mer än en tillfällighet i Krs *egendomliga språkbruk*, när det gäller templet. Kr använder sig visserligen mycket ofta af det i Konungaböckerna vanliga uttrycket hus, Guds hus etc. (בית jfr I 17: 4; 22: 1; 29: 2, 3 o. s. v.), men äfven därjämte af åtskilliga uttryck, som icke förekomma där och nästan uteslutande tillhöra exiliskt resp. efterexiliskt språkbruk. Å andra sidan är היכל hos Kr ovanligt. De uttryck vi åsyfta äro:

1. מקדש(ה) I 28: 10; II 20: 8; 30: 8.
2. מקדש יהוה I 29: 19.
3. בית מקדש I 29: 3; II 36: 17.
4. קדש(ה) II 29: 5, 7; 30: 19; 35: 5.

Det ser ut, som om Kr äfven med detta språkbruk afsiktligt eller oafsiktligt ger uttryck åt sin ofvannämnda grundtanke om templets helighet[2].

Med afseende slutligen på *templets bestämmelse* enligt Kr, så är det särskildt en sak, som i detta sammanhang förtjänar att anmärkas. På tre ställen framhåller han alldeles uttryckligt, att *templet för honom i första hand kommer i betraktande i egenskap af kultort* — något som för öfrigt ligger nära till

[1] *Kittels* öfversättning "im Haus" (= בבית jfr 2. Sam. 6: 11) är väl knappast berättigad då עם (1. Kr. 13: 14) näppeligen vill säga detsamma som ב. — בבית i M. T. (B. K. "i ett eget hus") är måhända interpolation, då det saknas i LXX. Möjligt är också att textfel föreligger, se *Kittel* i B. H. Ett tredje alternativ ha vi slutligen i *Bertheaus* kommentar till stället.

[2] מקדש förekommer äfven undantagsvis i förexilisk tid och ej uteslutande om Jahves tempel (Jes. 16: 12; Hes. 28: 18). קדש ha vi visserligen i 1. Ko. 8: 4, 8. Men märk, att i v. 4 är ordet = tabernaklet och står i ett sammanhang, som säkert är interpolation (jfr s. 93 anm.), och i v. 8 är ordet en senare korrektur för היכל (i inskr. betydelse såsom i t. ex. 1. Ko. 6: 5, 17), jfr *Benzinger*, M. H. K. till stället. היכל finnes hos Kr i II 3: 17; Esr. 3: 6; 4: 1. På förstnämnda stället (i inskränkt betydelse) säkert emedan Kr där följer en äldre källa (*Benzinger*, M. H. K. till stället). Återstår hos Kr endast Esr. 3: 6; 4: 1 för ordet i betydelsen tempel.

hands att postulera med tanke på den väldiga betydelse han i likhet med P tillmäter offerkulten. I II 2: 4 låter Kr Salomo säga till Hiram: "Nu vill jag bygga ett hus åt Herrens, min Guds, namn och helga det åt honom, på det att man där må antända välluktande rökelse inför hans ansikte, hafva skådebröden beständigt upplagda och offra brännoffer morgon och afton, på sabbaterna, vid nymånaderna och vid Herrens, vår Guds, högtider; ty så är det för evärdelig tid stadgadt för Israel". Och v. 6: "Hvem förmår väl att bygga Honom ett hus? Himlarna och himlarnas himmel rymma Honom ju icke. Hvem är då jag, att jag skulle kunna bygga Honom ett hus, *om icke för att tända rökelse inför hans ansikte?*" — Observera slutligen II 7: 12 (Gud till Salomo): "Jag har hört din bön *och utvalt detta ställe åt mig till offerplats*"[1]. Någon motsvarighet till dessa ställen hos Kr ha vi icke i den äldre parallella historielitteraturen. De illustrera på ett fullt nöjaktigt sätt, hvad det är, som i första hand binder Kr vid templet och ger det en sådan betydelse i hans ögon.

För Krs uppfattning träder i förhållande till denna templets hufvudbestämmelse hvarje annan dess uppgift här i världen tillbaka. Kr talar visserligen om templet som förvaringsort för arken (I 22: 19 b; 28: 2), som böneplats (II 20: 8 f.), ja, som Guds hus, boning, borg o. d. (I 28: 12 f.; 29: 1, 19; II 3: 3; 29: 6; 31: 2; Esr. 1: 3, 5; 3: 8 o. s. v.). Men dels kommer Kr här icke med något nytt, dels äro dessa synpunkter icke alls direkt framhållna af Kr. Ja, hvad beträffar tanken om templet som Guds boning, så ser det verkligen ut, som om Kr hyst en viss rädsla för att här säga för mycket, Gud *var* där och ändå icke där[2]. Vi återkomma till fenomenet, när vi komma in på frågan om Krs gudsbegrepp. Här vilja vi endast framhålla, att templet för Kr ej alls spelar samma roll af Guds boning som tabernaklet för P (Ex. 25: 8; 29: 45 f.; Lev. 17: 4 o. s. v.). Vi höra faktiskt ej en enda gång hos Kr, om vi undantaga det exceptionella tillfället vid

---

[1] Egentligen "offerhus" (בית זבח).

[2] Jfr *Smend* i Theol. Stud. und Krit. 1884 s. 716.

tempelinvigningen, att Jahve uppenbarat sig i templet[1]. Jfr däremot P i Ex. 25: 22; Lev. 16: 2; Nu. 7: 89 o. s. v. Naturligtvis har äfven Kr med sitt tal om att Jahves härlighet fyllde templet (II 5: 13 b, 14; 7: 1 ff.) velat sätta det i en direkt förbindelse med Gud. För Kr var dock templet mer bundet vid Gud än Gud vid templet. Åt Honom var det helgadt, invigdt (II 2: 3; 30: 8). Det var hans egendom. Därför var man i hvarje fall Gud där närmare än annorstädes i världen.

KAP. 6.

Den levitiska hierarkin.

Frågan om kultpersonalen hos Kr, dess indelning, förmåner, åligganden o. s. v., är lika intressant som invecklad. Å ena sidan har P:s auktoritet här tydligen gjort sig gällande såväl rörande skillnaden mellan prästerna i egentlig mening och leviterna, som när det gäller häfdandet af klerus allmänna särställning inom Israel. Å andra sidan ha nya klasser af klerus tillkommit, om hvilka vi i P icke höra talas. Men ej nog härmed. Kr ger också uttryck för vissa sträfvanden och önskemål inom dessa nytillkomna klasser. Och slutligen ha vi, när det gäller kultpersonalen, trots den kronistiska litteraturens principiella enhetlighet i fråga om teologisk grundåskådning (jfr s. 23 ff.), att räkna med en viss utveckling, som kommer till synes inom den kronistiska litteraturen själf.

Under dylika förhållanden anse vi det vara en riktig metod att vid vår undersökning så mycket som möjligt hålla de olika klasserna af klerus i sär. Dock behandla vi frågan om leviterna i P:s kulttekniska betydelse i samband med prästerna, emedan dessa två kategorier af klerus ha det gemensamt, att de redan i P intaga en viss bestämd ställning till lekmännen och till hvarandra inbördes.

---

[1] 2. Kr. 5: 13 b, 14 är = 1. Ko. 8: 10 b, 11 och kommer alltså ej i betraktande.

§ 1. *Präster och leviter.*

Redan tidigt i Israels historia, kanske redan i det 8:de århundradet, har man att räkna med ett särskildt till sina tendenser exklusivt "levitiskt" prästerskap, ett andligt stånd, som själf menade sig vara och af andra äfven gällde för en urgammal gudomlig institution. Detta förhållande framgår t. ex. af Dt. 33: 8—11. Men vid häfdandet af sina höga anspråk mötte prästerna äfven motstånd. Detta var endast något naturligt, och vi öfverraskas ej, när vi i G. T. självt finna antydningar därom (Dt. 33: 11; Nu. 16, d. v. s. den äldre P-traditionen därstädes, som går tillbaka kanske på fördeuteronomiska förhållanden[1]). Men utvecklingen mot en allt starkare exklusivitet för prästernas vidkommande gick icke att hejda. Prästerna voro och förblefvo ansedda som ett andligt "levitiskt" stånd. Det lär oss Deuteronomium (10: 8 f.; 18: 1; 21: 5, jfr D^2 i 1. Ko. 12: 31; 13: 33), Hesekiel (44: 10, 15), Malaki (2: 4 f., 8; 3: 3), författaren till Jer. 33: 18, 21 f., Tritojesaia (Jes. 66: 21), Sakarja (12: 13) m. fl.

Denna Levis karaktär af *klerus i motsats till lekmännen* tar sig som bekant särskildt tydliga uttryck i P. Så i den ofvannämnda P-traditionen i Nu. 16, ty att denna af P blifvit upptagen, beror kanske just därpå, att den så eklatant bevisade Guds absoluta vilja angående Levis, här representerad af Mose och Aron (v. 3), andliga prerogativ i Israel. Samma tendens fullföljer P i Nu. 17: 1 ff. hebr. 17: 16 ff. (om Arons grönskande staf): Levi, här representerad af Aron (v. 3), utväljes af Gud, och valet sanktioneras för alla tider (v. 10). Tydligare än i Dt har Levi i P också karaktären af en redan på Mose tid talrik helig *stam* i Israel, en stam för sig vid sidan af Israels 12 stammar (Nu. 2, jfr 3—4).

Långt mer framträdande än skillnaden mellan klerus och lekmän är emellertid hos P den skarpa rangskillnad, som efter Hesekiels föredöme (Hes. 44) statueras mellan klerus major, prästerna i egentlig mening, Aroniderna, och klerus minor,

[1] Jfr *Bœntsch*, a. a. s. 539 ff. — Han räknar till den äldre P-traditionen vv. 1 a^{α}, 2 a^{β} b^{α} 3—7 a, 18—24 a b^{α}, 27 a, 35. Dock tro vi ej, att B. har rätt, när han (s. 540) äfven i den äldre P-traditionen vill se en afspegling af *efterexiliska* förhållanden inom församlingen.

leviterna i kultteknisk betydelse, om hvilkas tillsättning P:s autentiska vittnesbörd står i Nu. 17: 27 ff.[1] Äfven dessa sistnämnda bildade enligt P:s teorier ett fast slutet andligt stånd. Till dem räknades alla de afkomlingar af Levi, som icke voro Aronider. I P är alltså äfven här, liksom när det var fråga om prästerna, härstamningen ett conditio sine qua non för utöfvandet af klerus rättigheter, resp. skyldigheter, och för att åtnjuta dess förmåner. Leviternas släktskap med Levi påvisas genom särskilda släkttaflor (Ex. 6: 16—25; Nu. 3: 14—39).

Men utom sina gemensamma anor (Ex. 6: 16 ff.), något som naturligtvis gör det möjligt för P att undantagsvis inbegripa prästerna under leviternas namnbeteckning (t. ex. Nu. 25: 1 ff., jfr Jos. 21)[2], ha dessa klasser af klerus hos P ingenting annat gemensamt, än att de båda intaga en kultisk särställning i Israel. För P är det en fullkomligt absurd tanke, att en levit, som icke hörde till Aroniderna, skulle kunna fungera som präst (terminus teknikus: [ליהוה] כהן). När det gällde de specifikt prästerliga rättigheterna, var äfven leviten, om han icke var Aronid, ej mindre än hvarje icke-levit, inkompetent, absolut obefogad (terminus teknikus זר, "lekman", jfr Ex. 29: 33; 30: 33; Lev. 22: 10; Nu. 3: 10, 38 o. s. v.). Den yngre P-traditionen i Nu. 16[3] vill just brännmärka faktiska eller eventuella försök från leviternas sida att göra intrång i prästernas rättigheter. Den klyfning af klerus, som Dt (mot sin vilja) förorsakade (Dt. 18: 6 ff.; 2 Ko. 23: 9; 1. Sam. 2: 36) och Hesekiel legitimerade (Hes. 44), blef alltså hänsynslöst tillämpad af de prästerliga skriftställarne i exilen. Endast prästernas tjänst kan P beteckna som ett tjänande af *Jahve* (terminus teknikus שרת, alltid med Jahve som objekt, fastän underförstådt, jfr Ex. 28: 35, 43; 29: 30 o. s. v.). I samma betydelse står עבד utan obj. i Nu. 18: 7. Endast prästerna fingo "närma sig"

[1] Denna skarpa rangskillnad framträder dock endast, om vi, såsom i detta sammanhang, betrakta P som ett helt. Den gör sig ej gällande i P:s äldsta beståndsdelar.

[2] Jfr däremot det egendomliga stället Nu. 3: 5 ff., där t. o. m. Levi som *stam* ställs i motsats till Aron.

[3] *Bœntsch*, a. a. s. 539 ff. räknar dit vv. 1 a$^{\beta}$, 8—11, 16 f.

Jahve (terminus teknikus קרב resp. נגש, jfr Lev. 16: 1; Nu. 16: 5; 17: 5 o. s. v.). Endast de fingo inkomma i helgedomens inre och göra tjänst där (Ex. 30: 17 ff. o. s. v.). Endast de hade rätt att välsigna i Herrens namn (Nu. 6: 22 ff.) m. m. Och framför allt: endast de hade att förrätta den heliga blodmanipulationen i samband med offret, *de* voro alltså de egentliga offerförrättarne, medlarne mellan Gud och Israel (Ex. 28—29; Lev. 1—7, 8—9; Nu. 16—18). Och liksom den egentliga kulten genom dylika och liknande bestämmelser lägges i deras hand, är det också de, icke leviterna, som enligt P hafva att undervisa folket i Herrens lag (Lev. 10: 10 f., jfr Hes. 22: 26; 44: 23; Hag. 2: 11 ff.; Mal. 2: 7).

I motsats till Aroniderna, de i egentlig mening "heliga" i Israel (Nu. 16: 5 ff.), står nu hos P den stora skaran af leviter i egenskap af ett slags handtlangare vid helgedomen (Nu. 1: 50; 3: 7 f., 25 ff.; 18: 3 f. o. s. v.) och prästernas handgångne tjänare (Nu. 3: 9; 8: 19, 22; 18: 2, 6). Därför betecknas hos P leviternas tjänst heller aldrig som ett tjänande af *Jahve*[1]. Terminus teknikus שרת är väl bibehållen, men verbet brukas ej nu med *Jahve* som (underförstådt) objekt. I stället talar P om leviternas tjänst som ett betjänande af prästerna (Nu. 3: 6; 18: 2, 26), helgedomen (Nu. 1: 50), menigheten (Nu. 3: 7 f.; 16: 9). Förresten yttrar sig, väl att märka, P mycket obestämdt och sväfvande om leviternas tjänst, när det gäller de kultiska bisysslorna vid helgedomen[2] och med terminologier, som till skillnad från שרת icke gärna eller icke alls begagnas, när det är tal om prästerna[3]. P erbjuder med andra ord icke leviterna några fasta hållpunkter i fråga om deras roll vid

[1] Till Nu. 8: 11 se *Bœntsch* i N. H. K.

[2] Däremot går P i detalj, när det gäller deras uppgifter vid tabernaklets transport (Nu. 1: 50 f.; 3: 25 f., 31, 36 f.; 4: 15, 25 f., 31 f.; 10: 17, 21). Kr är därför i full öfverensstämmelse med P, när han på ett ställe (I 23: 26) hufvudsakligen därtill inskränker leviternas tjänstgöringsskyldighet under tiden före David, hvilket egentligen mot Krs egen uppfattning (jfr s. 91 ff.) skulle förutsätta, att tabernaklet äfven i Kanaan flyttats och burits från ort till ort såsom under ökentiden!

[3] *Baudissin*, Die Geschichte des A. T. Priestertums s. 30 f.

kulten, hur underordnad den än tänktes. Orsaken till denna egendomlighet kan vara mer än en. Visst är att äfven den tyder på leviternas fullkomligt underordnade ställning i den prästerliga lagstiftningen.

Med dessa allmänt kända orienterande fakta som bakgrund skola vi nu söka återge hufvudkonturerna af prästernas och leviternas ställning till hvarandra inbördes och till lekmännen i den kronistiska litteraturen. — Vi ha då först att konstatera, *hur Kr, liksom P, alltfort och genomgående skiljer emellan präster och leviter.* Kr talar på ett ansenligt antal ställen om prästerna *och* leviterna הכהנים והלוים[1]. Just faktum, att detta

[1] Då hela vår undersökning gäller den teologiska grundåskådning, som är utmärkande för de specifikt kronistiska partierna af Krbb-Esra-Nehemia, sådana dessa partier föreligga i Kanon, och ej afser att klargöra Kr-kompilatorns teorier till skillnad från hans källors, behöfva vi ej ta hänsyn till det resultat, hvartill *Büchler* kommit i sin intressanta specialundersökning "zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen" i Z. A. W. 1899—1900. Där söker författaren, ibland med goda grunder, ibland icke utan våldsamma textkritiska attacker, göra troligt, att på de flesta ställen i den kronistiska litteraturen, där präster och leviter spela någon nämnvärd roll (I 15. II 11: 13 ff.; 13: 9 ff.; 29—31 o. s. v.), är de senares införande i texten att tillskrifva Kr-kompilatorns levitiska intressen, och att de (utomkanoniska) källor, som han där använder, endast tala om präster. Samma tes försvarar *Büchler* för öfrigt äfven i sin undersökning "Das Brandoffer neben dem Passah etc." i Z. A. W. 1905. Är det resultat, hvartill B. kommit, riktigt, så visar det endast, hvad vi äfven eljes kunna konstatera, att de levitiska intressena framför allt äro koncentrerade hos Kr-kompilatorn själf. B. går dock i sin kritiska undersökning för långt. Otvifvelaktigt ha redan Krs källor haft en viss icke liten förkärlek för leviterna. Till följd af en del motsägande uppgifter på de speciella levit-ställena hos Kr måste man nämligen absolut postulera, att Kr-kompilatorn själf ej kan vara allas författare (resp. öfverarbetare), och att han således måste ha haft äfven källmaterial, som i princip och i mer eller mindre grad företrädt hans egen (om ock tilläfventyrs något mer avancerade) ståndpunkt i föreliggande fall. Lägga vi härtill, att det icke är möjligt att säkert afgöra öfverallt, huruvida leviternas omnämnande tillhör Kr-kompilatorn själf eller icke, så ha vi orsak nog, att, äfven när det rör leviterna, så långt det går, behandla den kronistiska skolans arbete som enhetligt (jfr s. 21 ff.).

språkbruk är så vanligt hos Kr (I 13: 2; 15: 14; 23: 2; II 8: 15; 11: 13; Esr. 1: 5; 3: 10, 12; Neh. 12: 30, 44 etc., inalles närmare 30 gånger[1]), gör det sannolikt, att läsarten i M. T. כהנים לוים (II 5: 5; 23: 18; 30: 27) icke är den ursprungliga[2]. Skulle för öfrigt på ett par tre ställen i hela den kronistiska litteraturen läsarten i fråga verkligen vara den riktiga, så visar det i och för sig ej annat, än att Kr liksom P erkänner en genealogisk samhörighet mellan de tvenne kleruskategorierna. Äfven frånsedt anförda språkbruk gör Kr oupphörligt en distinktion mellan präster och leviter (I 15: 11; II 5: 11 ff.; 7: 6; 8: 14 o. s. v.). Ja, i I 27: 17 går Kr lika långt som P (Nu. 3: 5 ff.), i det han sätter Levi som stam (jfr sammanhanget!) i motsats till Aron (= prästerna). *Präster* äro hos Kr liksom i P endast Aroniderna (I 6: 49 hebr. 34; 15: 4; 23: 13; II 26: 18; 29: 21 o. s. v.). Och häntydningar på leviternas underordnade ställning saknas ej heller alldeles (I 6: 48 hebr. 33; 23: 24, 28; II 8: 14). Äfven hos Kr ha prästerna vissa af P förfäktade rättigheter, som det ej faller Kr in att bestrida: endast de hafva "att utföra all förrättning i det allra heligaste"[3] (I 6: 49 hebr. 34), rätt att tända rökelse på rökelsealtaret (I 23: 13; II 26: 18), rätt att utföra blodmanipulationerna vid offren (II 29: 22, 24; 30: 16 b) och så "försona" Israel (I 6: 49 hebr. 34) o. s. v. Med ett ord: det *finnes* en gräns mellan prästerna och leviterna för Krs uppfattning, och så tillvida gäller för honom fortfarande och i princip Hesekiels af P upptagna program.

En annan fråga blir emellertid nu, om denna gräns mellan präster och leviter hos Kr löper fullt så tydlig alla gånger

---

[1] Jfr uttrycket הלוים והכהנים II 19: 8; 30: 21.

[2] Så ock *Kittel* i N. H. K. och, hvad de två förstnämnda ställena angår, *Benzinger* i M. H. K.

[3] Notisen är onekligen påfallande, om man såsom B. K. tar קדש הקדשים i lokal betydelse; *Curtis* i I. C. C. ser sig under samma förutsättning ingen annan råd än postulera, att uttrycket här står om "det heliga". — Med hänsyn till Lev. 16 är B. K:s öfversättning knappt tänkbar. Dock inse vi icke, hvarför ej uttrycket här såsom t. ex. Ex. 29: 37; 30: 10, 29; Nu. 4: 4, 19 skulle kunna hänföras till *det högheliga* och i egenskap af attribut till מלאכת öfversättas "med" i st. f. "i" det högheliga.

och i öfrigt alltid så, som P utstakat densamma, eller om ej fastmer gränsen blifvit mindre skarp och vissa gränsflyttningar ägt rum, de må nu ha berott på en sig utvecklande praxis eller vara gjorda i tendensiöst syfte.

Om vi tillsvidare se bort från den roll, som leviterna spelat såsom tempelsångare och dörrvaktare hos Kr, så är det icke desto mindre tydligt, att för honom leviterna varit en faktor af utomordentlig betydelse i templets och kultens historia[1]. Lika tillbakaträdande och obestämd som deras roll i det egentliga kultlifvet ter sig hos P, lika i ögonen fallande är hos Kr deras plats vid prästernas sida såväl vid den egentliga tempeltjänsten som eljes. I allmänhet kan det väl sägas, *att gränserna för leviternas verksamhet som kulttjänare ej äro så snäft dragna hos Kr som hos P, liksom de ej heller äro så markerade.*

Hvad särskildt sistnämnda faktum beträffar, kunna vi hänvisa till några egendomligheter af hufvudsakligen terminologisk art. — Föga skulle det stämma öfverens med P:s aristokratiska kynne att beteckna prästernas kultiska uppgift som ett betjänande (עבודה) af *helgedomen.* Detta gör emellertid Kr (I 9: 13; 28: 21; Neh. 11: 12 [?]). Annars är det såväl i P som hos Kr endast leviternas tjänstgöring, som betecknas på sådant sätt eller liknande (Nu. 3: 7 f.; 4: 37, 41 o. s. v.; 1. Kr. 9: 19; 23: 24, 28; 2. Kr. 35: 2). I och för sig är väl detta fenomen rätt betydelselöst, men i förening med andra terminologiska egendomligheter visar det sig icke vara någon tillfällighet. — Vi nämnde (s. 104), att i P är terminus teknikus för prästernas tjänst שרת med objektet (alltid Jahve) underförstådt. Om leviternas tjänstgöring uttryckte P sig annorlunda. Hos Kr finns ej denna terminologiska distinktion.

[1] Att Kr verkligen vid sidan af (de levitiska) sångarne och dörrvaktarne räknar med en särskild kategori "leviter" i P:s kulttekniska betydelse, så att han icke tilläfventyrs med leviter alltid afser just dessa nyssnämnda klasser af klerus, resp. endera af dem, framgår med önskvärd tydlighet af t. ex. I 6: 31 hebr. v. 16, jfr 6: 48 hebr. 33; 23: 3 ff.; Neh. 12: 44 f., 47. Jfr äfven I 9: 14—34, ehuru det stycke, som handlar om sångarne, där gått förloradt (se v. 33 och *Benzinger* i M. H. K. XX s. 39).

שרת begagnas med Jahve som (underförstådt) objekt både om präster och leviter (I 23: 13; II 5: 14; 23: 6; 31: 2). Ja, Kr generar sig ej för att direkt beteckna leviternas tjänst som ett tjänande af Jahve (II 35: 3 עבד ל״י, jfr עבידת אלהא Esr. 6: 18). — Det förtjänar äfven observeras, att Kr (I 6: 18 hebr.; Neh. 12: 44) brukar עמד om leviternas tjänstgöring, en term, som visserligen saknas hos P, men annorstädes, framför allt i Dt (10: 8; 17: 12; 18: 5, 7, jfr äfven t. ex. Hes. 44: 15), brukas om prästernas heliga tjänst. Den enda skillnaden är, att Kr begagnar verbet absolute i st. f. det fullständigare uttrycket ע״ לפני יהוה — dock förekommer hos Kr af allt att döma äfven uttrycket ״לפני י om leviternas tjänst i I 23: 31.

Ännu märkligare är i alla fall att leviterna vid ett par tillfällen af Kr hedras med epitetet "heliga" (II 35: 3, jfr 23: 6). I P, erinra vi oss, var det prästerna, som ensamma kunde berömma sig af detta attribut. — Det är nog heller ingen tillfällighet, att Kr relativt ofta talar om leviterna som prästernas "bröder" (I 6: 48 hebr. 33; 23: 32; II 29: 34; Esr. 6: 20), medan så endast undantagsvis sker i P (Nu. 18: 2, 6)[1].

Antyda nu redan dessa hufvudsakligen terminologiska olikheter mellan P och Kr, att *gränsen mellan högre och lägre klerus för den senares uppfattning ej går fullt så skarpt och markerad som hos den förre*, så visar den roll, som Kr tilldelar leviterna vid kulten, att skillnaden mellan P och Kr i fråga om förhållandet mellan präster och leviter ingalunda är adekvat uttryckt med detta[2].

Gent emot P:s teorier och mot en i öfverensstämmelse med P:s innersta tendens sig utvecklande praxis, *när det gäller offerritualen*, gör Kr front, i det han alldeles otvetydigt, oaf-

---

[1] I detta sammanhang bör man kanske äfven jämföra I Kr 6: 33 hebr. med Nu. 3: 9; 18: 6 (P): på båda ställena talas om leviterna som נתונים, men Kr undviker att nämna prästerna som dativobjekt.

[2] Då det ej har direkt betydelse för gudstjänstlifvet, förbigå vi här, hvad som skulle kunna vara att säga om leviternas "yttre verksamhet" (I 26: 29) i egenskap af uppsyningsmän, domare, skrifvare etc. (I 23: 4; II 19: 8, 11; 34: 13 o. s. v.).

sedt ritualens nytillkomna musikaliska moment, därvid *åt leviterna inrymmer en viss bestämd aktiv roll.*

Som bekant förutsätter profeten Hesekiel (44: 7 f.), att den lägre tempelpersonalen i förexilisk tid rekryterades bland främlingar (slafvar, krigsfångar etc.), hvilka alltså användes till hvarjehanda påkommande sysslor och bland annat, något som han alldeles särskildt reagerar emot, vid den heliga offertjänsten stodo till menighetens förfogande. Af v. 11 framgår, att deras roll åtminstone vid brännoffren och slaktoffren varit att slakta offerdjuren[1], hvarefter prästerna förrättat själfva offret med tillhörande manipulationer. Kap. 46: 24 tyder på att det också var dessa främlingar, som vid slaktoffren kokade köttet åt menigheten. (Jfr däremot v. 20.) Allt detta är Hesekiel en styggelse, ett ohelgande af templet, ett förbundsbrott. Själfva borde israeliterna ha utfört sådant i stället för att öfverlämna det åt oomskurna främlingar (v. 8). För att förebygga ett återupprepande öfverlämnar profeten denna främlingarnas roll i templet för all framtid åt leviterna (v. 10 f.), d. v. s. åt de forna bamôt-leviterna (prästerna) till skillnad från Sadokiderna. Det sker emellertid också för att straffa de förstnämnda för deras "affall" (v. 12 ff.). När nu P fastslår detta, att leviterna skola vara helgedomens, prästernas och menighetens tjänare, så bli de underligt nog äfven beröfvade sin ofvannämnda uppgift vid offren. Ty af allt att döma tillerkänner P den offrande lekmannen rätten att själf slakta, flå och sönderstycka sitt offerdjur (Lev. 1: 5 f., 11 f.; 3: 1 f., 6—8; 4: 24 o. s. v.[2]), och vid gemensamhetsoffren är det väl vanligen menighetens föreståndare, som enligt P äga denna rätt (Lev. 4: 15),

[1] D. v. s. döda offerdjuret, uppsamla dess blod (åt prästerna), afdraga huden, stycka detsamma och afskilja dess olika delar till olika behandling respektive bruk. — *Robertson-Smith* (a. a. s. 245 anm.) håller icke för omöjligt, att det var den kungliga lifvakten, som ombesörjde offerslakten i templet, hvarvid han stöder sig på uttrycket רבי־טבחים (2 Ko. 25: 8, 10—12, 15, 18, 20; Jer. 39: 9—11, 13 etc.); jfr שר הטבחים i Gen. 37: 36; 39: 1 etc.

[2] Betecknande nog läser LXX på flera af dessa ställen verben i pluralis i st. för singularis, därmed otvifvelaktigt antydande bekantskapen med en afvikande praxis.

alltså fortfarande lekmän, medan den egentliga offerhandlingen i bägge fallen är prästernas sak.

Stick i stäf mot dessa P:s teorier torde emellertid i praktiken prästerna ha sökt göra äfven offrets inledande moment (offerslakten) till en rent prästerlig funktion med förbigående af både lekmän och leviter. En sådan utveckling innebär i och för sig intet som helst öfverraskande eller onaturligt, om man blott betänker den oerhörda betydelse, som offerkulten på grundvalen af P måste få icke bara för menighetens religiösa lif utan äfven i många fall inom det borgerliga lifvet.

Stanna vi inför 2. Kr. 29: 20 ff., se vi också, att denna vår förmodan är riktig, i det att Kr där af allt att döma räknar med och kanske ogillar prästernas självtagna rätt att, åtminstone vid menighetens offer, äfven *slakta* djuren. Det är fråga om den stora offerfest, hvarmed Hiskia firade gudstjänstens restauration. Tre gångar (vv. 22 och 24) säges det uttryckligen, att prästerna slaktade och upptogo blodet från de offerdjur, som på konungens befallning offrades såsom brännoffer och syndoffer för Israel till försoning. Vv. 31—35 är det fråga om nya offerdjur och nya offer. Äfven här förutsättes tydligen att prästerna äro de, som det enligt praxis egentligen tillkom att slakta menighetens offerdjur (v. 34). Men därvid äro leviterna dem behjälpliga. Visserligen motiveras detta uttryckligen med att prästerna voro för få, hvilket åt leviternas deltagande ger skenet af något tillfälligt, *men det sker i ett sammanhang, som tadlar prästerna för försumlighet* (se vidare nedan)[1]. Detta ger oss anledning att uppkasta frågan, om det icke här möjligen föreligger ett försök att gent-

[1] Förresten visar kanske I 23: 31, att man ej får taga Krs motivering i detta fall, såsom om Kr verkligen menat, att leviterna endast vid ett enda tillfälle deltagit i slaktandet af offerdjuren. Kr talar i I 23: 28 ff., där leviternas ordinare skyldigheter närmare utvecklas, äfven om deras tjänst "vid hvarje brännoffer för Jahve vid sabbater, nymånader och fester (v. 31), alltså i allmänhet vid tillfällen, då offerdjurens antal var större än vanligt. Sannolikt afses här just leviternas roll att slakta offerdjuren (jfr *Nowack*, Archäologie II s. 112). Säkert är det dock icke.

emot prästerna häfda leviternas rätt att positivt deltaga i offerhandlingens inledande moment. Så mycket är i hvarje fall visst, att hvad som för Hesekiel blott innebar ett desavouerande af leviterna, de forna bamôt-prästerna, och ett straff, det är nu för Kr något eftersträfvansvärdt af långt ifrån ringa vikt och betydelse[1]. Annars hade han tvifvelsutan ej så starkt understrukit leviternas roll i föreliggande fall. Man får af hans framställning den uppfattningen, att hade leviterna ej varit, hade inga offer den gången blifvit af. Märkvärdigt nog är det ej alls fråga om lekmännen, hvilka dock enligt lagen haft rätt att aktivt deltaga, ja, plikt att göra det. Tydligen är det för leviternas, icke lekmännens rättigheter, som Kr här haft intresse. De senares roll framgår af v. 23.

Mer pregnant se vi Krs uppfattning i detta fall, om vi vända oss till hans beskrifning af påskfirandet. Ty ej nog med att detta, såsom vi skola se i annat sammanhang, för Kr förlorat sin karaktär af en hemmens högtid och upphöjts till rang af offentlig offerfest i templet med brännoch tackoffer i följe. Kr vill tydligen också helst frântaga lekmännen deras af P tillerkända rätt (Ex. 12) att själfva slakta sina lamm. "Och de (enligt sammanhanget leviterna) slaktade påskalammet för alla, som återkommit från fångenskapen, också för sina bröder prästerna likasåväl som för sig själfva", heter det utan någon som helst reservation i Esr. 6: 20 b (Kr). Detsamma framhålles vid Josias påska (II Kr 35, jfr vv. 6, 10 ff.). För öfrigt torde man observera, att äfven i Esr. 6: 20 framhålles leviternas ifver, när det gällde kulten starkare än prästernas: som *en* man hade de iakttagit de kultiska renhetsföreskrifterna (jfr II 29: 34). Däremot vill det synas, som om II 30: 17 förutsätter, att leviterna slaktade påskalammen endast för dem bland lekmännen, som ej voro levitiskt rena, och i II 30: 15 menas det tydligen, att lekmännen själfva slaktade dem.

[1] Trots leviternas underordnade ställning i P kan man dock säga, att redan där i förhållande till Hesekiel stämningen är mer till deras förmån: P talar ej om leviternas tjänst, hur ringa den än är, som ett straff utan som ett urgammalt privilegium med gudomlig sanktion. Från denna åskådning utgår naturligtvis äfven Kr.

Dessa Krs divergerande uppgifter bero kanske närmast på divergerande praxis. Men en sak är tydlig. Vid slaktandet af påskalammet är det ej prästerna utan leviterna, som enligt Krs uppfattning kunna och böra taga lekmännens rättigheter i anspråk. Hade en fast praxis redan utvecklat sig till förmån för leviterna eller hade Kr endast teoretiserat i tendensiöst syfte, hade större öfverensstämmelse varit att vänta mellan hans uttalanden. Men äfven som förhållandet nu är inom den kronistiska litteraturen, behöfva vi knappt betvifla, att *idealet för Kr är ett mer aktivt deltagande från leviternas sida i offerkulten, än hvad lagen direkt föreskref.*

Af vikt är äfven att leviterna af Kr uttryckligen *ställas i ganska nära samband med själfva den centrala offerhandlingen*, i det att prästerna i och för blodmanipulationen mottaga blodet direkt genom dem (II 30: 16 b, jfr däremot II 29: 22). Detta sammanhänger naturligtvis på det närmaste med Krs tydliga intresse att vindicera åt leviterna en så positiv roll som möjligt vid offertjänsten[1]. Att Krs ideal icke blifvit förverkligade synes framgå af senjudendomens praxis, enligt hvilken lekmännen slaktade påskalammet och blodet af prästerna själfva bragtes fram till altaret[2].

Det förtjänar slutligen anmärkas, att Kr aldrig postulerar någon leviternas rätt till den egentliga offerhandlingen, hvilken hos honom liksom hos P är och förblir prästernas oförytterliga monopol[3].

---

[1] Observera äfven den roll, som Kr ger leviterna i II 35: 13 f.; det var de, som tillagade offermåltiden, därvid äfven stekande påskalammen, hvilket enligt P (Ex. 12: 6 ff.) var lekmännens sak.

[2] *Büchler,* Das Brandopfer neben dem Passah etc. Z. A. W. 1905 s. 4 f. Jfr ur ett mischnacitat hos *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes etc. II s. 273: " — — — der Priestervorhof ist heiliger, denn kein Israelite darf dorthin kommen, *ausser wenn es notig ist zum Handauflegen, Schlachten und Schwingen*" (kurs. af oss).

[3] Därför är det mindre riktigt, när B. K. i I 23: 31, där det är fråga om leviternas, icke prästernas (jfr I 16: 39 f.) åligganden, öfversätter ולכל העלות עלות "och för att offra alla brännoffer åt Herren etc." i stället för: "och för hvarje offrande af brännoffer etc.". Uttrycket är i alla fall betecknande nog för Krs tendenser (jfr s. 111 anm.).

Äfven på andra områden än i offerkulten göra sig hos Kr leviterna gällande vid sidan af prästerna. Vi taga ett typiskt exempel: klerus undervisningsskyldighet. Det är kändt, att i äldre tid var prästens första och egentliga uppgift icke att offra utan att undervisa folket och delgifva det Guds vilja (jfr Hos. 4: 1 ff.; Dt. 33). I P är förhållandet omvändt: offertjänsten är den primära, ja, nära nog den enda uppgiften, i förbigående nämner P (Lev. 10: 10 f.), att prästerna också skulle undervisa folket. Men om *leviternas* roll som dylika folkundervisare talar P icke ett ord. — I jämförelse med P tycks nu visserligen Kr lägga en relativt stor vikt vid prästernas undervisningsskyldighet. Ja, i II 15: 3 tycks hufvudvikten ligga därpå, i det att kategorin präster uttryckes med כהן מורה. Men Kr låter betecknande nog prästerna dela denna sin uppgift med leviterna. Så omtalar Kr i II 17: 7 ff., hur Josafat utsänder lekmän, leviter och ett par präster för att "lära i Juda". Och faller stället i fråga utom ramen för den specifikt kronistiska litteraturen[1], så kunna vi dock hänvisa till II 35: 3, där leviterna hedras med attributet "hela Israels undervisare", samt till Neh. 8: 7, 9, där Kr kanske har sin hand med i spelet[2]. Så mycket är i hvarje fall klart, att Kr låter sina kära leviter äfven som folkundervisare göra prästerna äran stridig. Kanske har han haft en öppen blick för den makt, som låg i handen på de "lagkloke", och för den betydelse, som lagen i deras hand kunde få för folket. Då har utvecklingen gifvit Kr rätt: templet fick i synagogan och lärohuset sina rivaler, liksom prästerna fingo sina i de skriftlärde[3].

[1] Så *Benzinger* i M. H. K. och *Kittel* i N. H. K. mot t. ex. *Wellhausen*, Prolegomena s. 185. Jfr även *Scholander*, Det israelitiska offrets upplösning s. 97 f.

[2] Jfr *Siegfried* i N. H. K., *Max Haller*, Das Judentum s. 17 anm. 3. Det är ju ett kändt faktum, att Kr eljes vid alla möjliga tillfällen söker att framhålla leviternas betydelse om ej alltid på prästernas bekostnad så dock vid sidan af dem. Utom vid Neh. 8: 7, 9 fästa vi i Nehemias bok uppmärksamheten vid 8: 11; 9: 4, där troligen äfven hans penna är verksam.

[3] Kr känner redan skriftlärde af facket (I 2: 55). Angående deras uppgift se Esr. 7: 10.

Ett försök att åtminstone i någon mån utjämna klyftan mellan högre och lägre klerus föreligger alltså med stor sannolikhet i den kronistiska litteraturen. Äfven om den i vissa fall är ett uttryck för någon slags praxis, kan det knappast förnekas, att Krs framställning innebär en mot det exklusiva aristokratiska prästerskapet och dess tendenser riktad udd och måste tolkas som ett försök att häfda leviternas rätt, respektive ideal.

Så mycket troligare är detta, som Kr ett par gånger ej gör sig mödan att dölja en tydlig animositet vis à vis Aroniderna. Tydligast sker detta kanske i II 29 och 30[1], i det Kr på dessa ställen söker sätta leviterna i en så gynnsam belysning som möjligt — på prästernas bekostnad. I kap. 29: 34 få vi nämligen höra, att leviterna mer redligt hade bemödat sig att äga den för slaktandet af offerdjuren nödiga renheten, än fallet var med prästerna. — Jämför man 30: 3 med v. 15 b i samma kapitel[2], visar sig samma tendens: Hiskias påsk kunde ej firas i laglig tid bl. a. därför, att prästerna ej hållit sig nog levitiskt rena, hvaröfver de dock så skämdes, att de senare godtgjorde sin försumlighet. — Draga vi oss slutligen till minnes, att redan den yngre P-traditionen i Nu. 16 (jfr ofvan s. 104) från prästerlig synpunkt betraktar en förefintlig sträfvan af leviterna efter vidgade kultiska rättigheter, så få vi äfven därifrån stöd för vår förmodan, att den kronistiska litteraturen i historisk dräkt döljer ett försök till halt och front från leviternas sida mot ett allt mäktigare och maktlystnare prästerskap. *Stödd på praxis eller ej gör sig Kr i hvarje fall till tolk för en uppfattning af leviternas ställning*

[1] Anmärkningsvis förtjänar äfven påpekas att i det af Kr öfverarbetade 10 kap. i Esra befinnas ej mindre än 17 präster ha försyndat sig, men endast 5 leviter, 3 dörrvaktare och 1 sångare. Detta *kan* ju vara en tillfällighet men är dock misstänkt tendensiöst, då talen äro precis omvändt proportionella till den ordning, hvari dessa kategorier af klerus stå som föremål för Krs intresse.

[2] I v. 15 b är med all säkerhet leviterna att stryka som glossa, ditsatt af en tanklös läsare (*Kittel*, *Benzinger*, *Büchler*), så vida ej "levit-prästerna" är den ursprungliga läsarten. Så *Baudissin*, a. a. s. 162 f.

inom klerus, hvilken visar, att han ingalunda i denna fråga tamt går i ledband af lagen utan snarare har ideal, som innebära en opposition mot P och dess prästerligt aristokratiska tendenser.

Något för Kr egendomligt i förhållande till P bjuder oss vidare ett och annat, som rör teorierna om *prästernas härstamning*, och framför allt Krs mening, att *prästerna och leviterna af David organiserats med speciell hänsyn till den blifvande tempelgudstjänsten.*

Hvad då först prästernas härstamning beträffar, så ha vi att observera, hur Kr, antagligen på grundval af samtida förhållanden, sanktionerar och ger ytterligare stöd åt den utvidgning af prästeståndet utöfver de egentliga Sadokidernas krets, som redan P i motsats till Hesekiel kände sig föranlåten att bekräfta. För Hesekiel voro endast Sadokiderna berättigade till prästämbetet och för P endast Aroniderna. Om det också är alldeles riktigt, hvad man ofta ser påpekadt, att dessa begrepp icke täcka hvarandra, i det att begreppet Aronid icke utesluter en annan härstamning än den från Sadok, så är det dock otvifvelaktigt, att P med Aroniderna i *första hand* afser just Sadoks afkomlingar. P kan visserligen ej på grund af sin archaistiska förklädnad direkt draga upp någon förbindelse mellan Aron och Sadokiderna. Men att för honom denna förbindelse icke existerat är ett omöjligt antagande. Tvifvelsutan har vidare denna förbindelse tänkts genom linien Aron —*Eleasar*—Pinehas (Ex. 6: 23 ff.). Detta redan därför att Eleasar enligt P betecknas såsom äldre än Itamar, alltså som förnämligare och såsom den, hvilken fick öfversteprästadömet i arf (Nu. 20: 28; Jos. 14: 1). Vidare emedan P endast räknar med Eleasars stamträd (Ex. 6: 23 ff.) och saknar hvarje tillstymmelse till en Itamar-linie — detta i full öfverensstämmelse med den äldre traditionen (Dt. 10: 6; Jos. 24: 33). Slutligen emedan P själf är angelägen att bekräfta rätten till prästadömet för Eleasars son (Nu. 25: 10 ff.), under det att Itamar och hans släkt där lämnas alldeles ur räkningen. Kanske har man t. o. m. rätt att däri se ett bevis på att P öfver hufvud taget ej gärna såg andra som präster än Sadokiderna. Faktum

är dock, att P själf som "novus homo" inför Itamar (Ex. 6: 23 ff.; 28: 1; 38: 21; Nu. 4: 28). Man har då kanske att bäst förklara dennes plats i P (= Arons son och Eleasars yngre broder och medarfvinge till de prästerliga rättigheterna men oåterkalleligt skild från de öfversteprästerliga) såsom en halft motvillig åtgärd från P:s sida att legitimera anspråken af en icke sadokidisk prästsläkt (Itamar), hvilken af en eller annan orsak lyckats i sin sträfvan att erhålla prästerlig tjänst och dito anseende i Jerusalem. Esr. 8: 2 berättar i själfva verket också, hurusom bland de med Esra återvändande prästerna funnos representanter för båda dessa linier, Eleasar och Itamar.

Att för Kr liksom för P Sadokiderna, d. v. s. prästerna af linien Eleasar, voro de förnämsta är självklart. Inom denna linie gick ju enligt Kr öfverstepräståmbetet i arf från far till son, hvilket Kr anser sig böra uppvisa genom en särskild genealogi, resp. särskilda genealogier (I 6: 3 b ff. hebr. 5: 29 b ff.; 6: 50 ff. hebr. 6: 35 ff.). Och äfven när Kr låter David indela prästerna i och för deras tjänstgöring (se nedan), så framstår Eleasar-linien som den mäktigaste: af prästernas 24 tjänstgöringsskyldiga klasser komma 16 på Eleasar-linien och endast 8 på Itamariderna (I 24: 4). — Men hos Kr saknas å andra sidan icke vissa tecken, som tyda på att han är angelägen att utöfver P *ytterligare bekräfta äfven Itamariderna*s *prästerliga rättigheter*. Det gör Kr enligt vår mening genom att sätta *Eliderna* i förbindelse med Itamar, Arons son, liksom han sätter Sadok i förbindelse med Eleasar (I 24: 3). David organiserar prästerna (Eleasar + Itamar), hvarvid han biträdes af representanter för bägge linierna, hvad Eleasar beträffar, naturligtvis genom öfverstepräst en Sadok, hvad Itamar beträffar, genom Ahimelek[1]. Nu är det visserligen obestridligt, att man långt före Kr uttryckligen misskrediterat Eliderna till förmån för Sadokiderna (I Sam. 2: 27 ff.) — i öfverensstämmelse med att den gamla äkta prästsläkten fick vika för Sa-

[1] I hög grad påfallande är att ej den sedermera afsatte Ebjatar därvid nämnes vid Davids och Sadoks sida i I 18: 16; 24: 6, 31 (jfr 2. Sam. 8: 17; 15: 24 ff.).

dok och hans ättlingar (1. Ko. 2: 26 ff.). Detta skulle tillägventyrs kunna innebära, att Kr, när han gör Eliderna till Itamars ättlingar, vill påminna om Itamars *illegitimitet* (jfr Nu. 25: 10 ff.). Men säkert är förhållandet det motsatta. Just det, att Kr bringar Eliderna och Itamar på tal i sammanhang med Davids för alla tider bestående organisation af prästerna, visar Eliderna i deras goda rätt. För Kr äro tydligen Eliderna icke ur räkningen *som präster*, såsom de äro det för D^2 (1. Sam. 2: 27 ff.), äfven om de för Kr ej spela någon roll som öfverstepräster (jfr I 6: 3 ff. hebr. 5: 29 ff.; 6: 50—53 hebr. 35—38). När Kr därför anknyter Elidernas namn till Itamar, betyder det snarare, att han, utöfver hvad som i P sker (P talar endast om Itamar som Arons son), önskar påpeka 1:o att *Itamiderna* lika väl som Eleasars ättlingar *varit Herrens präster från Mose dagar ända till David* och 2:o att de långt ifrån att desavoueras genom Salomo (Ebjatars afsättning) *genom David organiserades och vid tabernaklet för alltid vid sidan af Eleasar (Sadokiderna) förblefvo präster vid templet i Jerusalem.* I verkligheten betyder detta en rekommendation för den nya prästsläkt (Itamar), som först efter Dt gjort sig gällande vid sidan af Sadokiderna[1].

Äfven eljes tycks Kr vilja stödja Itamaridernas intressen. När David organiserar prästerna i och för deras framtida tjänstgöring i templet, är Kr tydligen angelägen uppvisa, att alla klasserna i fråga om tjänstgöringskompetens voro fullkomligt likställda, att, äfven om Eleasar-linien var den talrikare resp. förnämare, så funnos dock inom båda hufvudlinierna "he-

---

[1] Det är icke alldeles riktigt, när *Bertholet*, Bibl. Theol. des A. T:s s. 80 om Elidernas ställning hos Kr yttrar "— — dass Sadok, der Stammvater der jerusalemischen Priesterschaft, auf Aaron zurückgeführt wird, wogegen die gottlosen Eliden, in Wirklichkeit, wie es scheint, rechtmässige Nachkommen Moses, *ausgeschaltet werden* (1. Chr. 5: 27 ff.)". De af oss kursiverade orden äro missvisande. Eliderna ha för Krs uppfattning hvarken blifvit uteslutna från öfverstepräst ämbetet, ty enligt Kr (P) hade det aldrig funnits öfverstepräster af Elis släkt, ej heller från prästämbetet, hvilket de hos Kr enligt sin urgamla rätt innehade på Davids tid och allt framgent.

liga furstar och gudsfurstar“ (I 24: 5, jfr “prästfurstar“ II 36: 14). När Kr särskildt påpekar detta faktum, så sker det säkert icke för Sadokidernas (Eleasars) utan för Itamars skull. Detsamma visar för öfrigt äfven *Baudissins* iakttagelse: “es ist charakteristisch, dass die Verheissung eines ewigen Priesterthums an Pinehas, nicht aber an das Itamaridengeschlecht (Nu. 25: 13) von dem Chr., welcher die vollzogene Aufnahme der Itamariden in die Priesterschaft kannte, abgeschwächt wird zu der Angabe: Jahve war mit ihm (Pinehas) I 9: 20“ [1].

För Kr egendomlig är nu hans teori, att Aroniderna fingo sin för tempelgudstjänsten afsedda organisation genom David, en organisation, som alltså icke varit gällande under tabernaklets tid. Kr berättar nämligen i I 24: 1—19, att David för tjänstgöringen i templet indelade prästerna af linierna Eleasar och Itamar i 16 + 8 klasser eller afdelningar, för att de likmätigt sin redan genom Aron, stamfadren, kungjorda plikt, växelvis (II 5: 11) skulle inträda och göra sin tjänst i templet. Jfr Esr. 6: 18 (Kr)[2]. Spår af en tidigare organisation af det efterexiliska prästerskapet ha vi i Neh. 10: 3—9; 12: 1—7, 12—21[3]. Men den af Kr bevittnade och till Davids tid förlagda (I 24: 1—19) blef, af allt att döma, sedan bibehållen inom judendomen. Däremot tar Kr ännu ingen hänsyn till den indelning af de 24 hufvudklasserna i underafdelningar, som senare uppkommer. De 24 olika afdelningarna kallar han משמרות (II 31: 16), בית אבות (I 24: 4, 6), מחלקות (I 28: 13, 21; II 8: 14; 23: 8; 31: 2, 15 f.) och deras

---

[1] a. a. s. 139. Riktigt kombinerar B. I 9: 20 med Nu. 25: 10 ff., dock är det inkorrekt att öfversätta יהוה עמו med historiskt tempus, hvilket väl hade fordrat ו framför יהוה (jfr I 11: 9).

[2] Angående dateringen af I 24: 7—19 se *Benzinger* i M. H. K. och å andra sidan *Kittel* i N. H. K.

[3] Möjligen gör Kr själf en anspelning därpå (I 12: 28). — För öfrigt kunna vi af den förexil. litteraturen, särskildt Jeremia, förstå, att en viss organisation af prästerna i Jerusalem förefunnits redan under konungatiden (Jer. 19: 1; 20: 1 f.; 35: 4; 52: 24, jfr 2. Ko. 12: 10). Detta var endast något naturligt, så snart en större helgedom med ett talrikt prästerskap uppkommit.

föreståndare hufvudmän eller furstar ראשים, שרים (I 24: 4 ff.; II 36: 14)[1].

Emellertid var det enligt Kr icke blott prästerna utan äfven leviterna, som genom David erhöllo sin för tempelgudstjänsten bestämda indelning och organisation (I 23—24, jfr Esr. 6: 18). Men Krs framställning om denna sak, så bredt anlagd den än är, visar sig allt annat än enhetlig och tydlig. Säkerligen har detta sin grund däri, att leviternas organisation på Krs tid var långt ifrån afslutad, hvilket gaf anledning till bearbetningar och interpolationer. Härtill kommer att hvad Kr i fråga om leviternas organisation för tempeltjänsten tillskrifver David icke alltid kan vara en troget reflekterad bild af en viss tids verkliga förhållanden utan helt enkelt är på grundvalen däraf fotade teorier utan motsvarighet i lefvande lifvet. Ett är säkert: genom att till Davids tid antedatera efterexiliska förhållanden jämväl rörande leviternas organisation för tempeltjänsten, genom att i samband därmed framställa en del af sina levitiska ideal såsom redan då förverkligade och i allmänhet genom att jämförelsevis detaljeradt sysselsätta sig med denna fråga vill Kr af levitståndet göra en faktor af principiell betydelse. Vi möta alltså här på nytt samma sträfvan, som vi förut konstaterat i detta kapitel (s. 108 ff.): *den att ge leviterna en starkare och mer respektabel position vid prästernas sida, än hvad de hade att glädja sig åt i P.*[2]

Vi belysa nu med några detaljer dessa allmänna fakta. Till utgångspunkt välja vi I 23: 24—27. Kapitlets föregående verser från v. 6 innehålla under formen af ett levitiskt stamträd Davids indelning af leviterna i en mängd (troligen 22) tjänsteklasser eller afdelningar מחלקות (v. 6), בית אבות (vv. 10, 24)[3]. V. 24 b (jfr v. 27) anmärker nu, att tjänstetiden var

[1] Noggrannare: "hufvudmän för fadershus" d. v. s. klasser (I 24: 4, 6), "prästfurstar" (II 36: 14), "heliga präster" (I 24: 5).

[2] Dessa allmänna anmärkningar till frågan om leviternas organisation gälla visserligen i första hand de levitiska sångarna och dörrvaktarna men ha äfven sin tillämpning på "leviterna" i P:s kulttekniska betydelse.

[3] Deras föreståndare ha hos Kr samma benämning som prästafdelningarnas (I 9: 33 f.; 15: 4—12; 23: 24; 24: 6, 31).

från och med 20 års ålder. Detta innebär en motsägelse med v. 3 som anger, i öfverensstämmelse med P (Nu. 4: 3, 23, 30, 35), att tjänstetiden börjar vid 30 års ålder[1]. Allmänt erkännes att detta beror på att vi i vv. 24 ff. realiter ha en senare interpolation, en korrektur af vv. 1 ff., förorsakad af en annan efterexilisk praxis än den (efterexiliska) praxis, som kommer till synes i vv. 1 ff. Kr ser emellertid saken på ett annat sätt: David har visserligen i öfverensstämmelse med lagen (P) vid leviternas indelning bestämt, att de skulle tjänstgöra från och med sitt 31:sta år. Men sedan i en senare (resp. sista) förordning[2] ändrade han detta beslut (v. 27) med den något egendomliga motiveringen (jfr s. 105 anm. 2), att leviterna icke längre behöfde bära tabernaklet och dess tillhörigheter (v. 25 f.)! Faktiskt tycks Kr mena, att denna senare förordning också varit gällande allt sedan Davids tid (II 31: 17 och Esr. 3: 2). Troligen rättar han sig med den efter gällande praxis, och säkert är att han däri ser ett idealförhållande, som han ville ha auktoriseradt.

Hvad beträffar *levitklassernas antal*, så ha vi redan antydt, att Kr af allt att döma enligt I 23: 6—23 räknar med 9 + 9 + 4 = 22 sådana, uppdelade på linierna Gerson, Kahat och Merari. Detta stämmer emellertid icke med senjudendomens förhållanden, då levitklasserna liksom prästklasserna voro 24[3]. Nu ha vi faktiskt i I 24: 20 ff. ett annat "levitiskt stamträd", enligt hvilket levitfamiljerna, respektive -klasserna, på Davids tid (jfr v. 31) verkligen bestämdes till 13 + 11 = 24, uppdelade på linierna Kahat[4] och Merari. *Bertheaus* försök att i öfverensstämmelse därmed konstruera fram 24 klasser äfven i I 26: 6—23 afvisas med rätta af *Kittel* och *Benzinger*[5]. Här ha vi alltså att kon-

[1] Nu. 8: 23—25 talar om 25 år — en senare modifikation af Nu. 4: 3 etc.

[2] B. K. öfversätter väl oriktigt: "enligt berättelsen om D:s sista tid", jfr *Kittel* i N. H. K. och *Benzinger* i M. H. K. till stället. — Hänsynen till I 23: 1, som redan försätter oss till Davids sista tid, bekymrar Kr föga.

[3] *Schürer*, Geschichte II s. 242.

[4] Kahat nämnes visserligen ej, i stället hans 4 söner (Ex. 6: 18).

[5] *Bertheau*, Die Bücher der Chronik s. 193 ff., *Kittel*, N. H. K. s. 86, *Benzinger*, M. H. K. s. 70.

statera en motsägelse, denna gång utan någon som helst förmedlande reflektion — ett bevis på att den kronistiska litteraturen genom sin bristande enhetlighet i litterärt hänseende, trots sitt principiellt enhetliga innehåll, kan gömma på enstaka med hvarandra oförenliga detaljer, när den, såsom här, afspeglar en växlande praxis. — Krs teologiska grundåskådning beröres icke däraf[1].

Väsentligt för Krs teorier i detta sammanhang är alltså:

1:o att leviternas organisation för tempeltjänsten är lika gammal som prästernas och tillkommen genom David.

2:o att den bestod i upprättandet af särskilda tjänstskyldiga klasser eller afdelningar under hvarsina föreståndare.

3:o att leviterna i enlighet med Davids sista förordnande fingo göra tjänst redan vid 20 år, detta i motsats till lagens bud (P) — men naturligtvis enligt Kr mer i öfverensstämmelse med deras egna intressen. —

Mycket karakteristiskt för Kr är den omsorg, med hvilken han *värnar om prästernas och leviternas särställning inom Israel.* I detta fall står Kr fullkomligt på P:s ståndpunkt i fråga om uppfattning och tendens.

Flera exempel på detta hade vi anledning framhålla, när vi talade om konungarnas kultiska roll hos Kr samt om templets helighet: icke ens konungarna och bland konungarna icke ens David och Salomo kunde ersätta en andlig och göra hans tjänst öfverflödig eller ostraffadt förgripa sig på hans privilegier. Vi hänvisa för att undvika upprepning till s. 33 ff., 98 f.

Som ett nytt bevis på prästernas och leviternas absolut enastående ställning hos Kr kan man emellertid äfven med allt skäl framhålla, hur han bland Israels lekmannasläkter af

[1] För oss, som ej direkt syssla med kultpersonalens historia, är det skäligen likgiltigt, hvilken af de två levitlistorna är den äldre. Jfr de olika uppfattningarna hos *Kittel* och *Benzinger*. — En bristande öfverensstämmelse råder för öfrigt äfven mellan leviternas indelning i 1. Kr. 15: 3—10 och 23: 1 ff. På förra stället äro hufvudlinierna 6, på senare 3. Antalet leviter på förra stället är äfven mycket mindre än på det senare — det tyder på att vi i 15: 3—10 ha, litterärt sedt, en af Kr-redaktörens källor, historiskt taget, reflexen af en äldre tids uppfattning och förhållanden.

Israels olika stammar ger åt prästerna och leviterna ett särskildt stamträd (I 6: 1—53 hebr. 5: 27—6: 38). Detta visar nämligen, ej blott att Kr lade vikt vid *härstamningen*, icke minst när det var fråga om präster och leviter (jfr Esr. 2: 62 f. och Neh. 7: 64), utan äfven att han var fullt öfvertygad om att de andliga på hans tid voro en stam för sig, utsöndrad bland Israels andra släkter, och att det så varit sedan urminnes tider.

Krs höga tankar om klerus maktställning och egenart i folket belyses äfven däraf, att Kr i öfverensstämmelse med de faktiska förhållandena på sin egen tid och P:s bekanta teorier *upptar idén om öfversteprästens person och ämbete och på fullaste allvar söker att tillämpa den äfven på konungatidens historia.* Ty i öfversteprästens person och ämbete enligt P:s recept samlade sig och kommo till uttryck alla klerus ideal: helighet, oberoende och andlig makt. Dessutom ger denna idé åt Kr tillfälle att för den förexiliska kultpersonalens vidkommande åtminstone nödtorftigt framkalla skenet af en oberoende ställning särskildt vis à vis konungadömet, ja, skenet af en betydelsefull makt vid sidan af tronen[1].

Hur pass allvarligt Kr verkligen tager det med sin teori om öfversteprästens ämbete i Israel, det framgår med all önskvärd tydlighet af I 6: 3—15 hebr. 5: 29—41, jfr I 6: 50—53 hebr. 6: 35—38. Det är tydligen Krs mening, att från Aron funnits en *öfversteprästerlig succession* i Israel, hvilket tillät att upprätta ett särskildt öfversteprästerligt stamträd[2]. Tiden mellan Aron och Salomo upptages af 12 öfverstepräster, och, om man räknar med Josua, Josadaks son (Esr. 3: 2), Serubabels samtida, räknar tidrymden emellan Salomo och exilens slut likaledes 12.

[1] Då Kr visar sig räkna med den efterexiliska öfversteprästen som en historisk verklighet under konungatiden, bestyrkas vi också därigenom ytterligare i vår kap. 1 uttalade åsikt, att Israel enligt Kr förverkligade sitt ideal endast i egenskap af ett andligt kultsamfund.

[2] De 12 namnen, som bilda stamträdet I 6: 50 ff., återfinnas som 12 första namn i 6: 3 ff., hvadan man praktiskt taget endast behöfver räkna med *ett* dylikt, nämligen det fullständigare i 6: 3 ff. — Stamträdet i 6: 3 ff. finner sin efterexiliska fortsättning i Neh. 12: 10 f.

Då nu möjligen enligt hebreisk tradition tiden mellan Mose och Salomo utgör 480 år och tiden mellan Salomo och exilens slut lika många[1], så får hvarje öfverstepräst i Krs lista en ämbetstid af precis 40 år. Redan detta skulle då bevisa, att vi här ha att göra med teori och icke med historia.

En annan egendomlighet med listan i fråga är, att den begränsar den öfversteprästerliga successionen till Arons efterkommande genom Eleasar i rätt nedstigande led från far till son (jfr s. 116). Denna successionsordning är som bekant i full öfverensstämmelse med P:s teorier om det viktiga ämbetet (Ex. 29: 29 f.; Lev. 6: 15; Nu. 25: 11 ff.), under det att vi sakna hvarje tillförlitlig underrättelse, som stöder dessa teorier. Lägga vi härtill, att Kr i sin lista icke omnämner präster från konungatiden, hvilkas namn vi med skäl kunnat vänta att finna här, framför allt Eliderna, men äfven t. ex. en Jojada (2. Ko. 13) och en Uria (2. Ko. 16: 10)[2] o. s. v., så ha vi väl rätt att äfven från denna synpunkt postulera, att Krs öfversteprästerliga successionsordning haft ett rent teoretiskt intresse att tacka för sin uppkomst, äfven om en del namn där äro historiska. Och detta intresse kan ej gärna ha varit något annat än det, att Kr i öfversteprästens aldrig i historien saknade person och ämbete såg det direktaste och starkaste beviset för klerus kontinuerliga särställning och auktoritet i Israel.

Vid konungarnas liksom vid domarnas sida har alltså, af denna successionslista att döma, Kr tänkt sig ett bestående öfversteprästerligt ämbete. Visserligen funnos i Jerusalem, såsom vi nyss antydde, under konungatiden, särskildt den senare konungatiden med dess centraliserade kult och talrika prästerskap, äfven prästerliga chefer, "öfverstepräster", med makt och anseende större än de öfriga prästernas (2. Ko. 11: 9 f., 15, 17; 16: 10 f., 15 f.; 22: 10, 12 o. s. v.). Men de voro dock äfven de och förblefvo konungadömets tjänare, konungens afsättliga förtroendemän på en högt framskjuten ämbetspost

[1] Jfr *Wellhausen*, Prolegomena, s. 224 f., 270 f. Å andra sidan dock äfven *Steuernagel*, Einleitung s. 349 ff.

[2] Om Eliderna se ofvan s. 117 f.

(1. Sam. 2: 35; 2. Sam. 8: 17 f.; 20: 25; 1. Ko. 2: 26 f., 35; 4: 1 ff.; 2. Ko. 20: 23), och intogo ingen suverän ställning. Konungen var äfven centralhelgedomens herre. Öfversteprästen, sådan P tänker sig honom i hans absoluta självständighet och beklädd med konungadömets insignier som tecken på makt, med sitt ämbete på lifstid och sin fasta bördsrätt till detsamma — hade naturligtvis i själfva verket varit en omöjlig figur vid sidan af konungarna i det förexiliska Israel. Först efter exilen får han någorlunda sin motsvarighet i det lefvande lifvet, då Israel blifvit ett religiöst samfund, hvars världsliga angelägenheter anförtroddes åt en hednisk ståthållare. Nu har emellertid, som vi sågo (kap. 1), Kr betraktat äfven det förexiliska Israel från synpunkten af en *kyrklig menighet* med öfvervägande religiösa (kultiska) uppgifter, så att de fromma konungarnas väsentligaste intressen måste sammanfalla icke bara med hvarje from Israelits utan äfven och i synnerhet med kultpersonalens och öfversteprästens. Det erbjöd därför inga oöfvervinneliga svårigheter för Kr att tänka sig det ideala konungadömet vid den öfversteprästerliga institutionens sida. Äfven för Kr var konungadömet, ehuru till sina anor betydligt yngre än öfversteprästens ämbete och med exilen försvunnet, en *gudomlig* ordning i Israel. Utan tvekan kan han alltså i de fromma konungarnas hand lägga *initiativet* äfven i religiösa och kultiska ting utan att detta i princip innebär, att han behöft tänka sig öfversteprästen som konungarnas tjänare på detta område. När Kr låter konungarna själfva, en David, Salomo och andra, uppträda som ifrare för templet, kulten och kultpersonalen, måste det naturligtvis ha varit under den tysta förutsättningen, att det icke skett på eget bevåg utan med gudomlig ingifvelse, vidare icke i strid mot öfversteprästens önskningar utan i fullaste samförstånd med denne. Och det sker icke för att ens antyda, att klerus med öfversteprästen i spetsen en gång var en underordnad faktor i Israel, utan för att bibringa samtiden en riktig uppfattning af templet och därigenom klerus stora betydelse äfven i förexilisk tid: åt dess intressen hade Israels störste konungar vigt sitt lif. Hvarom vittnade icke detta?

Trots de fromma konungarnas betydelse i kultens historia hos Kr kan det därför ej råda något tvifvel, att för honom öfversteprästen och icke konungen varit Israels andliga öfverhufvud och klerus principiellt oberoende af konungens makt[1]. Han har väl enligt Kr intagit samma självständiga ställning till konungamakten, som han efter exilen intagit gent emot den världsliga maktens representant, ståthållaren, eller som P låter Eleasar intaga till Josua (Nu. 27: 10 ff.; 34: 17 ff.). Däremot lägger Kr icke den världsliga makten i öfversteprästens händer. I den mån de världsliga intressena, t. ex. diplomatin och kriget, ännu spela någon roll för Kr, bli de helt och hållet konungens sak. Han har att vaka öfver och skydda Guds menighet och därmed äfven klerus gent emot alla yttre fiender.

Att Kr närmast tänkt sig öfversteprästen i öfverenstämmelse med P:s teorier framgår af de titlar han ger honom. Vanligen är det helt enkelt הכהן, prästen par preference, P:s älsklingsuttryck[2] (I 16: 39; 24: 6; 29: 22; II 22: 11; [23: 9 = 2. Ko. 11: 10]; 23: 14 [jfr 2. Ko. 11: 15]; 24: 2, 20, 25; 26: 17; 34: 14, [18 = 2. Ko. 22: 10]). Dessutom förekomma en del titlar, hvilka icke alls eller mer sällan förekomma hos P, men hvilka ha det gemensamt, att de äro så att säga *äretitlar*. Sådana titlar äro הכהן הראש (II 19: 11; 24: 11; 26: 20; 31: 10 f. [saknas hos P]),

[1] Tvifvelsutan är det ej enbart hänsyn till templet, som kommer Kr att utelämna 2. Ko. 16: 10 ff. — det var ej förenligt med Krs grundåskådning, att äfven en gudlös konung kunnat räkna på öfversteprästens bistånd. — Det är också ganska betecknande, att Kr på tal om rättsväsendets organisation genom Josafat (II 19: 4—11) — antagligen med hänsyn till efterexiliska förhållanden — förbehåller centraldomstolens ordförandepost åt öfversteprästen, så snart det är fråga om "Jahves rättsangelägenheter", d. v. s. saker, som direkt röra folkets förhållande till Gud och väl i allmänhet templet och kultlifvet (v. 8 jfr v. 11).

[2] Ställena hos P finnas uppräknade hos *Baudissin*, a. a. s. 26. — P följer därvid den äldre traditionen, där ifrågavarande titel för den högste prästen i Jerusalem är den enda, ty hans titel i 2. Sam. 15: 27; 2. Ko. 12: 11; 22: 4; 23: 4 beror på efterexilisk öfverarbetning (jfr *Wellhausen*, Prolegomena s. 143 anm. 1, *Benzinger*, Hebr. Archäologie s. 422).

vidare כהן הגדל (II 34: 9, [jfr Nu. 35: 25, 28; Jos. 20: 6])[1] och äfven נגיד בית האלהים (I 9: 11; II 31: 13, [saknas hos P], jfr däremot Neh. 11: 11), ehuru det sistnämnda uttrycket på ett annat ställe hos Kr (II 35: 8) mer tycks användas som beteckning på de förnämsta officierande prästerna i allmänhet, öfversteprästen inklusive[2]. Observera äfven uttrycket נגיד, som af sammanhanget tillägges Sadok i I 27: 17. Däremot förekommer icke hos Kr beteckningen "den smorde prästen" eller liknande, något som ju kan bero på en tillfällighet men med hänsyn till att Kr gärna begagnar sig af äretitlar, när det gäller öfversteprästen, i hvarje fall är anmärkningsvärdt[3]. Kanske vill Kr med sådana äretitlar markera deras bärares ställning i Israel och därigenom indirekt klerus makt och betydelse. Ty kring öfversteprästens person som sådan hvilade ju, om den sågs från P:s ståndpunkt, en sådan nimbus af mystisk helighet och en sådan gloria af kungligt majestät, att redan föreställningen om denne persons existens i Israel under hvilka tidsförhållanden som helst ovillkorligen måste imponera och i själfva verket göra det tämligen öfverflödigt att närmare ingå på hans ämbetsutöfning vid det eller det tillfället. Successionsprincipen och den lifslånga ämbetsutöfningen måste nödvändigt hos läsarne af Krs konungahistoria väcka föreställningen, att öfversteprästens och därmed äfven klerus eminenta efterexiliska betydelse ingalunda varit mindre i förexilisk tid[4].

[1] Skilj uttrycket הכ"ג מאחיו i P^H. (Lev. 21: 10).

[2] Jfr *Curtis*, I. C. C. till stället.

[3] Notisen I 29: 22 berättar visserligen, att Sadok blef smord, men någon titel, som motsvarar detta faktum, ha vi ej hos Kr. Jfr däremot Ex. 29: 7, 36; 4: 13; Nu. 35: 25 o. s. v.

[4] *J. Swart* (a. a. s. 57) säger: Bij de beteekenis van het Davidische koningschap in de Theokratie is de positie des hoogepriesters eene meer verborgene. Geene bijzondere werkzaamheid wordt van hem genoemd". Detta är riktigt. Men det behöfver ej betyda och betyder säkert heller ej, att för Krs uppfattning konungadömet gjort sig gällande på klerus bekostnad och den högsta makten i alla hänseenden legat i konungens hand. I kultiska ting var öfversteprästen om ej formaliter så dock realiter menighetens verkliga öfverhufvud.

Förresten sakna vi ingalunda fullständigt antydningar om, hur Kr tänkt sig öfversteprästens ställning och makt med hänsyn till konungadömet.

Det mest karakteristiska exemplet är kanske det redan i förbigående nämnda från Ussias regering i II 26: 16 ff. (s. 35). När konung Ussia egenmäktigt tränger in i templet för att i egen person offra ett rökelseoffer, följa ett 80-tal oförskräckta präster efter honom, förebrå honom hans tilltag och befalla honom att gå ut. Ussia brusar upp i vrede, men Gud själf ger klerus rätt genom ett under: i allas åsyn slår spetälska ut på konungens panna, så att prästerna utan svårighet kunna drifva ut den objudne gästen ur templet. Vid detta det mest typiska exempel vi ha hos Kr på konungamakten i konflikt med klerus är det icke utan betydelse, att Kr vid två särskilda tillfällen framhåller just *öfversteprästens* närvaro (vv. 17 och 20). — De 80 prästerna anfördes vid detta märkliga tillfälle af sin öfverstepräst; som representant för klerus var det egentligen han, som trädde konungen till möte; ansvaret för att Guds vilja med afseende på kulten blef efterföljd var i första rummet hans.

Vi kunna äfven i detta sammanhang påminna om öfversteprästen Jojadas revolution (2. Ko. 11 = 2. Kr. 23). Icke nog med att Kr framställer Ataljas mord och Joas tronbestigning *uteslutande* som öfversteprästens och klerus förtjänst. Hela denne tilldragelse får hos Kr sin särskilda betydelse därigenom, att Kr äfven uttryckligen låter Atalja rasa mot *Herrens helgedom i Jerusalem* (II 24: 7), för hvilkens helighet och okränkbarhet Jojada bar ansvar. När han enligt Kr gör revolution, så sker det alltså mycket mer direkt i templets och kultens intresse, än hvad fallet är i 2. Ko. 11, där intresset för den davidiska dynastin enligt berättaren torde vara revolutionens motiv. Den heder, som vederfors denne öfverstepräst vid hans död, förklarar också Kr med att påminna om hans godhet "mot Israel, mot Gud och hans tempel" (II 24: 16), under det att hans välgärningar mot konungadynastin alldeles lämnas ur räkningen. — Äfven denna berättelse visar alltså i sin kronistiska version prästerna under öfversteprästens ledning i konflikt med den värdsliga makten

för templets och kultens skull och *öfversteprästen som menighetens rätta andliga öfverhufvud*[1].

Vid mer än ett tillfälle ställes ock därför öfversteprästen vid regentens sida som hans jämbördige. Så nyssnämnde Jojada vid sidan af Joas (II 24: 11, 12, 14), Assarja vid Hiskias sida (II 31: 13), Sadok vid Salomos (I 29: 22), Sadok (och Ahimelek) vid Davids (I 18: 16; 24: 3, 31) o. s. v. *Klerus särställning och makt kommer alltså hos Kr liksom i P till uttryck äfven genom öfversteprästens person och ämbete i väsentlig öfverensstämmelse med de förhållanden, som rådde på Krs egen tid.*

Sitt pregnantaste uttryck tar sig emellertid Krs uppfattning af klerus i förhållande till lekmännen däri, att han på fullt allvar upptager P:s teorier om *levitstäderna* (I 6: 54—81 hebr. 39—66; 13: 2; II 11: 14; 31: 15, 19, jfr Nu. 35 och Jos. 21, se däremot II 23: 2!), denna stora "Kunstgewächs" på judendomens mark. Ty att här mer än någonsin är fråga om rena teorier är väl säkert och erkännes af forskare ur vidt skilda teologiska läger. Mot Esras och Nehemias tystnad betyder Krbbs vittnesbörd i hvarje fall intet. Och *Wellhausen* har säkerligen rätt, om han med sin hänvisning till Hes. 48: 10 ff.[2] menar, att åtminstone en af de faktorer, som bidragit till denna P:s underliga af Kr upptagna fiktion, varit intresset att i högsta möjliga mån afskilja klerus från lekmännen och bringa till uttryck, att klerus, det må nu vara präster eller leviter, är ett *heligt* stånd i Israel.

I den mån prästernas och leviternas förhållande till lekmän-

---

[1] *Bertholet*, Bibl. Theol. des A. T:s s. 80, framhåller till jämförelse öfverarbetningen i Sak. 6: 9—15, hvilken röjer samma uppfattning af den andliga maktens förhållande till den världsliga. Man skulle äfven kunna hänvisa till testam. Jud. 21 och testam. Naft. 18. Ty äfven om Kr icke direkt uttalar sig i den riktning, som där sker, så är det väl troligt, att han principiellt delar den senjudiske skriftställarens ståndpunkt i föreliggande fall. — Ganska betecknande för Krs uppfattning af öfversteprästens ställning till konungadömet är för öfrigt äfven II 24: 3 — öfversteprästen bestämmer vid ett tillfälle öfver konungens giftermål, en notis, som knappast är historisk (*Benzinger*, M. H. K. till stället).

[2] Prolegomena s. 157 f. Jfr *Bæntsch*, a. a. s. 691.

nen kommer till uttryck i den kronistiska litteraturen, kan man alltså konstatera, att Kr helt och hållet står under P:s inflytande: i detta fall prutar Kr ingenting af på P:s ideal. *Mellan andliga och lekmän går en af Gud själf utstakad och därför oöfverstiglig gräns.*

* * *

"Das Scepter und das Schwert führt er nicht", säger Wellhausen på tal om öfversteprästens myndighet enligt P:s program[1], och med rätta, ty detta skedde först senare — i egentlig mening först under Hasmoneerna. Ej heller Kr i sin historieskrifning lägger den *världsliga* makten i öfversteprästens resp. klerus' händer. Det är sant. Men enligt Kr voro dock svärdet och spiran i sista hand till för klerus' skull och icke omvändt: de ideala konungarnas intressen voro ett med prästernas och leviternas (jfr kap. 1). Om klerus svingar svärdet, eller konungamakten gör det i klerus' intresse, det är här ganska oväsentligt, ty hufvudvikten ligger dock på *för* hvem, ej *af* hvem det föres. Så peka då Krs teorier i denna punkt fram mot den tid, då de skulle förverkligas, och äro i egenskap af varsel en icke oviktig länk i utvecklingen af klerus' maktanspråk från exilens tidehvarf till Alexanders.

§ 2. *Tempelsångare.*

Som någonting för den kronistiska litteraturen egendomligt ha vi redan ofvan (s. 102) framhållit, att den gör oss bekant med nya klasser af klerus, om hvilka P icke tager den minsta notis: tempelsångare, dörrvaktare och tempelslafvar.

Vi sysselsätta oss först med tempelsångarna, hvilka af de nytillkomna klerusklasserna för Kr hafva den största betydelsen och hvilkas ämbete är föremål för hans intresse i ännu högre grad än leviternas.

När vi i det följande tala om "tempelsångarna" eller helt enkelt "sångarne", så följa vi det allmänna språkbruket, ehuru

[1] *Wellhausen*, Prolegomena s. 143.

det ej skall förnekas, att "tempelmusikerna" kanske vore ett mer passande namn[1]. Vederbörande, ehuru hufvudsakligen sångare, handhade nämligen äfven den vid de kultiska festerna brukliga instrumentalmusiken (I 15: 16; 16: 4 ff.; 23: 5; II 5: 11 ff. o. s. v.). — Terminus teknikus för sångarna i den kronistiska litteraturen är משררים.

I föregående paragraf talade vi om prästerna och leviterna i deras förhållande till hvarandra. Vi bortsågo då tills vidare från det märkliga faktum, att *Kr räknar äfven tempelsångarna såsom leviter*, ehuru han, som vi redan understrukit (s. 108 anm,), i fråga om vederbörandes kultiska uppgifter alltfort *skiljer mellan "leviter" i inskränkt betydelse och de levitiska sångarna.*

Förhandenvarande faktum tar sig uttryck t. ex. däri, att Kr talar om sångarna som "*levit*"föreståndarnes eller "leviternas" bröder (I 15: 16; II 35: 15, jfr I 6: 48 hebr. 33) eller som leviter rätt och slätt (I 9: 2 (?); 16: 4 f.; 23: 27 ff. jfr v. 30; II 8: 14; 23: 18; 29: 25, 30; 30: 2, 21 f.; Esr. 3: 10; Neh. 12: 27). Uttrycket הלוים משררים förekommer i II 5: 12. Jfr äfven I 23: 3 ff., där Kr uttryckligen anger sångarnas antal som en viss del af leviternas totalsumma, och 20: 14. — Ja, Kr visar med ett särskildt släktregister (I 6: 31—47 hebr. 16—32), att de sångare, hvilka David anställde för helgedomens räkning (se nedan), ledde sina anor tillbaka till Levi inom linierna Kahat, Gersom och Merari. I egenskap af leviter *tillhörde enligt Kr äfven tempelsångarna den urgamla, genom lagen (P) upprättade israelitiska hierarkin. Några sångare, som icke voro leviter, ha enligt Kr aldrig funnits till.*

Krs uppfattning är således den, att bland de af gammalt, närmare bestämdt sedan Mose tid (P), tjänstgörande leviterna uttogos genom Davids försorg vissa till sångartjänst vid Herrens helgedom. Jfr uttrycken ויתן ... מהלוים משררים (I 6: 4) och ויבדל ... לבני אסף, sc. bland leviterna (I 25: 1), samt det klara meningssammanhanget i I 23: 3 ff.

Krs uppfattning af sångarna som leviter är någonting för honom synnerligen karakteristiskt. Det är nämligen af sakliga

---

[1] Jfr *Büchler*, Zur Geschichte etc., Z. A. W. 1899 s. 31.

skäl, trots *Köberles* och *Kittels* invändningar[1], ganska säkert, att, när vi första gången höra talas om sångarna som en särskild kategori inom tempelpersonalen, d. v. s. på Serubabels tid, så finnes det ännu ingen som helst förbindelse mellan dem och leviterna, d. v. s., ehuru tempelpersonal, höra de ännu icke till klerus. Formellt motsäges åtminstone icke detta af listorna Esr. 2 och Neh. 7. Och ännu i Esras och Nehemias dagar, alltså ungefär ett århundrade senare, synes enahanda förhållande ha varit rådande (Esr. 7: 7, 24; 10: 23 f.; Neh. 10: 29, 40; 13: 5, 10).

Denna sångarnas underordnade ställning vid sidan af klerus i egentlig mening var i fullkomlig öfverensstämmelse med deras ställning i förexilisk tid, ty att vi redan då ha att söka rudimenten till de efterexiliska sångarklasserna, det är enligt vår mening otvifvelaktigt. Och vi taga knappast fel, om vi hålla före, att de förexiliska tempelsångarna rekryterades om icke uteslutande så åtminstone till en stor del bland de ofta rent hedniska hieroduler (Hes. 44), som vid olika tillfällen och på olika vägar förts till sin sysselsättning vid templet i Jerusalem[2]. Tämligen säkert är det väl också, att liksom sångarna före exilen ännu hade en fullkomligt underordnad ställning, så intog den heliga musiken då en icke ännu på långt när så framskjuten plats som i efterexilisk tid.

Det ena som det andra framgår, synes det oss, af Hesekiels och P:s ställning till tempelmusiken — något, vid hvilket man har att lägga den allra största vikt. I sitt relativt detaljerade kultreformatoriska program med dess stegring af den dagliga offertjänsten har Hesekiel ingen plats reserverad därför[3]. Detta betyder naturligtvis ej, att han, den forne prästen,

[1] *Köberle*, Die Tempelsänger etc. s. 24 ff. o. s. v., *Kittel*, Die Bücher der Chronik s. 91.

[2] Att äfven en eller annan f. d. "levitisk" bamôt-präst, som efter Josias reformation begaf sig till Jerusalem utan att där kunna häfda sin prästrätt, ägnade sig åt tempelmusiken är naturligtvis möjligt. Men det är ej sannolikt, att sångarna mer allmänt rekryterades på detta sätt.

[3] En enda gång i Hesekiels framtidsprogram nämnes något om sångare — enligt sammanhanget tempelsångare, nämligen Hes.

var okunnig om dess existens i det gamla templet. Men det skulle ha varit oförståeligt, om tempelmusiken på hans tid haft en urgammal kultisk häfd med åtföljande anseende och till på köpet ombesörjts af leviterna, hvilka ju genom Hesekiel tillförsäkras en om ock underordnad roll vid gudstjänsten i det nya templet (Hes. 44). Sköttes däremot tempelmusiken af icke levitiska, kanske delvis icke israelitiska hieroduler, och var den af jämförelsevis underordnad betydelse, så finns det åtminstone en möjlighet att förklara, hur den kunde försvinna från Hesekiels program.

Nu blef emellertid, som vi veta, Hesekiels inflytande på judendomen, hvad klerus beträffar, af ej allt för genomgripande natur. Hans teori om en tvådelning af kleresin slog igenom. Men han lyckades lika litet gifva Sadokiderna monopol på prästämbetet (s. 116 ff.), som han kunde hindra, att leviterna beröfvades diverse rättigheter, som enligt honom rätteligen borde ha tillkommit dem (s. 110). Så var förhållandet ock när det gällde sångarna. Listan Esr. 2 (Neh. 7) visar, att man på Serubabels tid liksom äfven senare ej hade en tanke på att utesluta dem från kultpersonalen såsom illegitima, därför att de icke voro leviter. Då man under Esra och Nehemia fortfarande räknade med dem, ja, gynnade dem (Neh. 13: 4 ff., 10 ff., jfr Esr. 7: 24) kan ej tempelmusiken ha försvunnit ur de hemkomna exulanternas gudstjänst. Tvärtom: kultens oerhördt stegrade betydelse i allmänhet i efterexilisk tid ger oss stor anledning förmoda, att tempelmusikens anseende väsentligen ökades (och därmed sångarnas) redan under årtiondena mellan Serubabel och Esra-Nehemia.

Härutinnan bragte ej P någon ändring. Skrifven i exilen, där man icke influerades af utvecklingens gång i hemlandet,

40: 44. Massoretiska texten talar där om celler eller rum för sångarna i templet לשכות שרים. Men M. T. är i versen i fråga skäligen korrumperad, och läsarten strider för öfrigt mot sammanhanget. Härtill kommer att LXX ger en acceptabel läsart (jfr *Krætschmar,* N. H. K. till stället). Slutligen förtjänar det påpekas, att שרים som uttryck för kultiska sångare väl är tämligen enastående i G. T. Hade det varit språkbruk på Hesekiels tid, hade vi väntat återfinna det på Serubabels.

och af män, som stodo Hesekiel nära, tar denna urkund i sin gudstjänstordning ingen som helst hänsyn till musiken. Motiven voro väl de samma som för Hesekiel: musiken tillmättes ej någon principiell betydelse, och i handen på icke-leviter var den dessutom i helgedomen omöjlig. Men just den omständigheten, att P icke direkt desavouerar densamma utan endast med tystnad förbigår den, gjorde det möjligt för sångarna att häfda sin traditionella ställning, äfven sedan P blifvit lag i Jerusalem.

En svaghet i sångarnas position var dock, att de ej, liksom prästerna och "leviterna", kunde stödja sig på Mose lag, icke heller rönte något omnämnande i historien utan endast hade gällande praxis att hänvisa till. *Det är dessa missförhållanden, som genom Kr upphjälpas. Det viktigaste och märkligaste steget i denna riktning är just den sångarnas inkorporering i klerus, hvarom vi redan talat.*

Är denna vår åsikt riktig, så ha vi alltså här hos Kr samma tendens, som när det gällde leviterna (i inskr. bemärkelse) i förhållande till prästerna. På mer än ett sätt sökte ju Kr minska klyftan dem emellan genom att gifva "leviterna" en mer så att säga prästerlig karaktär. När det gäller sångarna gör sig Kr till tolk äfven för deras intressen. Det är ju möjligt, att Kr därvid endast förfäktar anspråk, som redan före och utan honom börjat att vinna anslutning. En antydan om något sådant ha vi kanske i Neh. 11: 15—19; 12: 28—30, där sångarna men icke dörrvaktarna äro leviter, hvilket tyder på en annan och väl tidigare uppfattning än Krs[1]. Men det förringar icke betydelsen af Krs insats i föreliggande fall. Utan tvifvel är sångarnas levitisering hos Kr i hvarje fall att betrakta som en intressant och betydelsefull fas i deras utveckling mot en allt större makt och betydelse.

Sammalunda är förhållandet med Krs teori, att *konung David var tempelmusikens och tempelsångens upphofsman och organisator*. Åter och åter kommer Kr tillbaka till detta (I 6: 31 hebr. 16 f.; 16: 4 f., 37 ff.; 25: 1 ff.; II 7: 6; 8: 14 f.; 23: 18; 35: 15; Esr. 3: 10; Neh. 12: 36, 45). Undantagsvis nämnes äfven vid

[1] Jfr *Schürer*, a. a. s. 240 anm. 50.

Davids sida Salomo (Neh. 12: 45). Och liksom prästernas och "leviternas" organisation skedde sångarnas tillsättning och indelning i *samband med Davids allmänna förberedelser för den kommande tempelkulten* (I 6: 31 f. hebr. 16 f.; II 8: 14).

Men just emedan det här är fråga om någonting mer än en enkel nyorganisation af klerus i och för tempeltjänsten, emedan det här gäller tillsättandet af ett alldeles nytt kultiskt *ämbete*, så är det för Kr icke nog att hänvisa till David allena för häfdandet af sångarnas auktoritet, utan han söker efter en högre instans. Liksom prästerna och "leviterna" enligt lagen (P) så ha sångarna enligt Kr i sista hand ingen mindre än Gud själf att tacka för sitt heliga kall. "Och han (Hiskia) lät leviterna uppställa sig till tjänstgöring i Herrens hus med cymbaler, psaltare och harpor, såsom David och Gad, konungens siare, och profeten Natan hade bjudit, ty budet härom var gifvet af Herren genom hans profeter" (II 29: 25). *Lika litet som prästernas och "leviternas" ämbeten var för Kr sångarnas en mänsklig institution, ett människopåfund.*

När David skapade och organiserade tempelmusiken, var han alltså endast verkställaren af Guds egen vilja. Att Kr i föreliggande fall tänker just på David är i öfverensstämmelse med hans allmänna kulthistoriska teori (jfr s. 90). Men det är dessutom ingen tillfällighet. Vi ha obetingadt att ge den förexiliska traditionen rätt, då den i David såg en diktare och en musikalisk begåfning af rang (1. Sam. 16: 23; 18: 10; 2. Sam. 1: 19 ff.; 3: 33 ff.; Am. 6: 5?). Då nu David dessutom var en erkändt religiös personlighet och hade visat detta bl. a. genom sitt intresse för arken och templet (2. Sam. 6 och 7), så är det ej underligt, om hans namn började allt mer intimt förknippas med tempelmusiken och tempelsången — särskildt i efterexilisk tid, när musiken och sången vid sidan af offerkulten fick större anseende än förut. Helt säkert ansluter sig alltså Kr med sina teorier i föreliggande fall endast till en mer eller mindre allmän mening — men genom sin historieskrifning ger han denna mening det stöd, som den före honom saknade. Detta var naturligtvis i full öfverensstämmelse

med sångarnas intressen, liksom det är ett bevis bland andra för Krs egen höga uppskattning af deras kall.

Hvari bestod då, närmare bestämdt, *Davids roll som tempelsångarnas andlige fader?* — Frågan ger oss anledning påpeka, att det egendomliga för Kr mera är den uttryckliga och ofta upprepade erinringen om David, så snart det är fråga om sångarna (jfr s. 134 f.), än någon detaljerad framställning af dennes åtgärder för dem och deras heliga ämbete.

Dock sakna vi ej hvarje antydan om, hur Kr tänkte sig denna sak.

Kr omtalar, att sångarna, redan innan templet var byggdt och invigdt, voro utsedda genom Davids försorg, ja, de hade äfven dessförinnan börjat sin heliga ämbetsutöfning: "och dessa voro de, som David anställde för att ombesörja sången i Herrens hus, sedan arken hade fått en hvilostad. De gjorde tjänst inför uppenbarelsetältets tabernakel (משכן אהל־מועד) såsom sångare, till dess att Salomo byggde Herrens hus i Jerusalem; de stodo där och förrättade sin tjänst, såsom det var föreskrifvet för dem" (I 6: 31 ff. hebr. 16 ff.). Sedan kommer namnen på vederbörande: Heman, Asaf och Etan (hvar och en med sitt levitiska stamträd). Uttrycket "sedan arken hade fått en hvilostad" leder osökt tanken till det tält, som David uppslog på Sion till förvaringsplats för arken (I 15: 1; 16: 1). Och än mer ledes tanken i den riktningen, om man jämför I 6: 31 ff. med den märkliga notisen i I 16: 4: "och han förordnade sina leviter till att göra tjänst inför Herrens ark, att de skulle prisa, tacka och lofva Herren, Israels Gud". I v. 5 f. talas sedan om musikinstrumentens fördelning, och v. 7 heter det slutligen: "på den dagen var det, som David först fastställde den ordningen, att man genom Asaf och hans bröder skulle tacka Herren". De båda kommentatorer, som vidröra frågan, *Bertheau*[1] och *Curtis*[2], hålla också före, att med "uppenbarelsetältets tabernakel" (6: 31 ff.) afses arkens tält på Sion. I 6: 31 ff. och 16: 4 ff. skulle alltså åsyfta samma sak.

Denna tolkning har dock sin stora svårighet. Ty משכן

[1] a. a. s. 61 f. [2] a. a. s. 133.

אֹהֶל מֹעֵד (I 6: 17) kan väl icke gärna syfta på annat än P:s bekanta centralhelgedom[1], som ju enligt Kr (s. 91 ff.) på Davids tid fanns i Gibeon. Kr själf liksom traditionen kallar arkens tält på Sion helt enkelt för tält, אֹהֶל, (I 15: 1; 16: 1, jfr 2. Sam. 6: 17). Ingenting i de två kronistställenas innehåll hindrar för öfrigt, att man vid dem kan tänka på olika kultiska dispositioner af David, vidtagna vid olika tillfällen.

Redan af I 6: 31 ff. och 16: 4 ff. att döma synes alltså David enligt Krs mening ha *gjort vissa dispositioner för den liturgiska musiken både i Gibeon och i Jerusalem.*

Riktigheten af denna vår tolkning bestyrkes möjligen af I 16: 41 f.: "och jämte dem (Sadok och prästerna, som hade att tjänstgöra vid *helgedomen i Gibeon*, jfr v. 39 f.) Heman och Jedutun och de öfriga namngifna utvalda, på det de skulle tacka Herren, att hans nåd varar evinnerligen, och med dem trumpeter och cymbaler för dem, som skulle spela, så ock andra instrumenter, som hörde till gudstjänsten — —"[2]. Af dessa verser i deras sammanhang (jfr 39 f.) framgår att David för arkens skull ingalunda glömde tabernaklet, när det gällde tillsättning af sångare lika litet, som när det var fråga om offerkulten själf. Och med hänsyn till den utomordentliga vikt, som Kr från lagens (P:s) ståndpunkt måste lägga vid tabernaklet, är detta endast helt naturligt.

Kr håller alltså före, att tempelsångarna voro ej blott utsedda (och organiserade, se nedan) *utan äfven i tjänstgöring redan på Davids tid och tack vare honom. Därvid hade somliga på sin lott att förrätta sin tjänst vid arken på Sion, andra vid tabernaklet i Gibeon.* Salomo hade endast att anställa dem vid det färdigbyggda templet (II 8: 14 f., jfr Neh. 12: 45). Att sångarna från första stund vid gudstjänsten där haft sin gifna plats (jfr äfven II 5: 11 ff. och 7: 6) var för Kr lika naturligt och självklart, som att de efter exilen från första stund spelat en framstående roll vid församlingens kult i Jerusalem (jfr Esr. 3: 10 f.).

---

[1] Så äfven *Gesenius-Buhl* under ordet מִשְׁכָּן.

[2] Heman och Jedutun v. 41 är glossa.

Hvad beträffar *tidpunkten* för upprättandet af sångarnas heliga ämbete, så menar Kr, att det skett efter och i samband med arkens flyttning till Sion (I 6: 31 hebr. 16; 16: 4)[1].

Härmed öfvergå vi till frågan om *sångarnas indelning* och *organisation* och äro då åter inne på ett område, där det visar sig en viss brist på öfverensstämmelse mellan Krs olika utsagor, beroende på att vi framför oss ha en litterär skolas uppfattning och denna uppfattning i någon mån växlat, allt eftersom olika tider medfört någon ändring i fråga om sångarpersonalens sammansättning, antal o. s. v.

Af Esr. 2: 41, Neh. 7: 44 se vi, att de 148 sångare[2], som återvände under Cyrus, voro "Asafs barn", asafiter, d. v. s. ansågo sig själfva och ansågos af andra ha en viss Asaf som sin stamfader. Asaf kommer i egenskap af sådan igen äfven i Neh. 11: 17 och 22, i förra versen vid sidan af Jedutun, jfr 1 Kr. 9: 15 f. Men listan i Neh. 11: 3—24 är ej mycket att bygga på, då den säkerligen är öfverarbetad och vi ej i detalj förmå kontrollera, när och i hvilken grad detta har skett. För öfrigt är den ej en återspegling af Serubabels tid. Vi kunna alltså utgå från den förutsättningen, att under den efterexiliska församlingens första tid voro sångare och asafiter identiska begrepp; några andra sångare än "Asafs barn" fanns det icke.

Äfven hos Kr själf finnes det undantagsvis ställen, som tala endast om asafitiska sångare. Så t. ex. Esr. 3: 10 (Kr): vid det nya templets grundläggning fungerade som liturger utom prästerna "leviterna, Asafs söner". Enligt sammanhanget är leviterna här = de levitiska sångarna. Fenomenet återkommer på ett par andra ställen (I 16: 7; II 35: 15). Man må äfven lägga märke till, hur Asaf ensam uppträder vid sidan af David t. ex. i uttrycken "Davids och Asafs dagar" (Neh. 12: 46 Kr) och "Davids och siaren Asafs ord" (II 29: 30).

Detta skulle möjligen kunna förklaras så, att Kr, ehuru han från början känner flera klasser af sångare än författaren till

---

[1] I 15: 16 ff. synes visserligen tala däremot och faktiskt är Kr där i motsägelse med sig själf. Hvarpå detta beror, blir en senare fråga.

[2] Angående antalet se *Köberle*, a. a. s. 24.

listorna i Esr. 2 och Neh. 7, dock särskildt framhåller asafiterna, respektive deras heros eponymus — åtminstone ett par gånger med förbigående af andra icke asafitiska sångarsläkter. Därtill skulle då Kr ha föranledts genom asafiternas ålder och anseende, möjligen äfven därigenom, att de på hans tid spelade en hufvudroll vid kulten[1]. Dock beror väl egendomligheten i fråga snarare därpå, att Kr ursprungligen liksom Esr. 2 och Neh. 7 endast kände Asaf som sångarmästare och "Asafs barn" som sångare. Omnämnandet af andra sångarsläkter är i så fall alltid att tillskrifva senare (kronistiska) författares pennor, hvilka skrefvo under andra tidsförhållanden, då nya sångarsläkter kommit till och gjorde asafiterna äran och rangen stridiga[2].

Därmed må det förhålla sig så eller så. Det intresserar oss mindre, då vi ju ej ha att med tillhjälp af den kronistiska litteraturen söka teckna sångarnas respektive sångarsläkternas historia utan vilja återge den allmänna för Kr egendomliga grundåskådningen i fråga om sångarnas indelning och organisation. Och det, som framför allt karakteriserar Kr i föreliggande fall, är just, *att han tar all möjlig hänsyn till tempelsångare vid sidan af asafiterna och tydligen med all makt häfdar äfven de icke asafitiska sångarnas rättigheter inom klerus.*

Det är nämligen för Kr högst egendomligt i förhållande till listorna Esr. 2 och Neh. 7, att han på ett flertal ställen alldeles tydligt räknar icke med en utan med *tre* olika släkter af tempelsångare, hvilka ombesörjt den musikaliska delen af kulten redan före exilen. Denna ära tillkommer enligt Kr icke bara Asaf utan äfven Heman och Etan-Jedutun (I 15: 16 ff., 19 ff.; 25: 1; II 5: 12; 29: 13 f.; 35: 15, jfr I 16: 41)[3].

---

[1] *Kittel*, Die Bücher der Chronik s. 92 f.

[2] Ännu en annan uppfattning af fenomenet har *Köberle*, Die Tempelsänger etc. s. 98 (jfr s. 104 och annorstädes). Han håller före: "dass die Bezeichnung b^{e}ne Asaph die Unterscheidung der 3 Abteilungen nicht ausschliesst. Die b^{e}ne Asaph zerfielen zu Zeiten in b^{e}ne Asaph im engeren Sinn, in b^{e}ne Heman und b^{e}ne Jeduthun".

[3] För Kr måste Etan och Jedutun, eller Jeditun, som namnet också lyder (jfr I 16: 38 och konsonanttexten i Neh. 11: 17; Ps. 39: 1;

Emellertid nöjer sig Kr ej med att i allmänhet tala om de tre sångarsläkterna redan före exilen. Däri låg visserligen en legitimering för denna sångarnas indelning i tre hufvudsläkter, hvilken ännu på Esra och Nehemias tid var fullkomligt okänd — en legitimering, som naturligtvis i första hand var välkommen för de nya icke-asafitiska sångarsläkterna. Men den var för Kr icke nog: han menar sig också kunna förklara, hur det kom sig, att sångarsläkterna voro tre och just de tre, som på hans egen tid gjorde anspråk på att handhafva den heliga tempelmusiken.

Som förklaringsgrund hänvisar Kr till ett bestämdt "historiskt faktum". Tempelsångarnas tredelning i asafiter, hemaniter och etaniter sammanhänger, menar han, med Davids omsorger för kulten. David utmönstrade nämligen ur leviternas krets tre män, hvilka med sina söner skulle tjänstgöra som liturgiska sångare och vara sångarnas självskrifna ledare. Dessa tre voro just Asaf, Heman och Etan-Jedutun, de efterexiliska sångarsläkternas stamfäder. Att detta varit Krs uppfattning framgår tydligt af I 6: 31 ff. hebr. 16 ff., ett ställe, som vi haft anledning uppehålla oss vid förut. Därmed är särskildt att jämföra I 25: 1 ff.: David jämte härhöfvidsmännen "afskilde till tjänstgöring Asafs, Hemans och Jedutuns söner, som hade profetisk ande till att spela etc." I förhållande till I 25: 1 ff. kommer notisen 6: 31 ff. för tidigt, men den förklaras lätt på sin nuvarande plats såsom inledning till de gamla sångarsläkternas levitiska stamträd, hvilket Kr var angelägen att få meddela i samband med sina öfriga levitiska genealogier (I 6: 1 ff., 16 ff. hebr. 5: 27 ff., 6: 1 ff.).

Hvilken betydelse Kr måste ha tillmätt dessa Davids tre mästersångare, framgår dels af det sätt, hvarpå de understundom nämnas vid konungens sida (II 35: 15, jfr II 29: 30; Neh. 12: 46), dels af de epitet, som tilläggas dem (I 25: 2, 3, 5; II 29: 30; 35: 15). När någon af dem kallas för profet, siare (חוזה)

77: 1), ha varit olika namn på en och samma sångarsläkt (I 9: 16; 25: 1, 6; II 5: 12; 35: 15; jfr Neh. 11: 17. — Angående Kora (II 20: 19) som namn på en sångarsläkt hänvisa vi till slutet af nästa paragraf.

eller utöfningen af deras konst för נבא (προφητεύειν)[1], så vill Kr därmed säga, att det var verklig *gudomlig utrustning, inspiration*, som gjorde dessa konungens första sångare särskildt kallade att fylla sitt heliga värf. De första sångarheroernas anseende steg naturligtvis i proportion med den betydelse man tillmätte tempelmusiken och dess utöfvare. En bättre rekommendation för sin legitimitet och kompetens, än den Kr ger dem, kunde de väl knappast göra anspråk på: kunglig fullmakt och gudomlig ingifvelse.

Och dock — att Kr med sitt tal om de tre af David tillsatta levitiska mästersångarna serverar oss en ren historisk fiktion är alldeles otvifvelaktigt. Hans teori strider redan mot hvad vi i förbigående framhållit som sannolikt angående tempelmusikens uppkomst och sångarnas anseende och ställning strax före och efter exilen (s. 131 ff.). Men den strider också mot hvad vi af G. T. för öfrigt kunna sluta oss till rörande de tre namngifna storheterna.

Hvad först Asaf beträffar, så veta vi visserligen (jfr s. 138), att sångarna redan på Serubabels tid i honom sågo sin heros eponymus. Men ingenstädes i förexilisk tid finnes han omnämnd. Ty med Asaf i Jes. 36: 3, 22 (2. Ko. 18: 18, 37) har väl sångarnas Asaf intet gemensamt. Det är endast i den efterexiliska litteraturen, som han figurerar, och där närmare bestämdt endast i den kronistiska samt i vissa psalmöfverskrifter (Ps. 50; 73—83). Dock kan det ifrågasättas, om ej Asaf i psalmöfverskrifterna ursprungligen i motsats till David, Salomo, Mose o. s. v. hänfört sig till sångar*släkten* Asaf och ej till stamfadren med samma namn[2]. Äfven om sångarna (eller en del af dem) redan i förkronistisk tid räknade sig som afkomlingar af en för öfrigt obekant Asaf, så är dock Kr själf den förste och den ende gammaltestamentlige skriftställare, som af denne Asaf gör en samtida till David, liksom Kr är den förste och ende, som gör honom till levit. Det ena som

[1] Jfr hur Kr (II 20: 14) gör *profeten* Jahasiel till levitisk sångare!

[2] Jfr *Steuernagel*, Einleitung s. 735.

det andra är ett vittnesbörd om att Kr, när det gäller asafiternas heros liksom i så många andra fall, är den idealiserande teoretikern.

Med Etan och Heman förhåller det sig på samma sätt. Traditionen talar visserligen om en viss Etan och Heman såsom berömde vise och jämför Salomos vishet med deras (1. Ko. 4: 31 hebr. 5: 11). Men ingenting säges det där eller annorstädes i den förexiliska litteraturen om att de voro sångare. Ej heller antyder 1. Ko. 4: 31, att de voro Davids eller Salomos samtida. Snarare gällde de väl för män från en urgrå forntids dar — en föreställning, hvaraf vi kanske ännu i 1. Kr. 2: 6 ha en reflex, ty där framställas Etan och Heman som patriarken Judas sonsöner genom Serah. Som Serahs ättling, "esrahit", möter oss Etan äfven i 1. Ko. 4: 31 och i Ps. 89: 1, Heman i Ps. 88: 1. Enligt traditionen voro alltså af allt att döma Etan och Heman icke af Levi utan af Juda stam.

Dessa forntidens vise skulle väl för alltid fått nöja sig med ett mer tillfälligt omnämnande i litteraturen, hade det icke efter exilen vid sidan af asafiterna tillkommit nya sångare, hvilka för att stödja sina anspråk och stadga sitt anseende börjat åberopa sig, somliga på den ene, somliga på den andre af dem som sin speciella stamfader. Ty det finnes ingen anledning betvifla, att det är just ofvannämnde vise från Israels forntid, hvilkas namn förknippats med de icke asafitiska sångarsläkterna.

Krs tal om de *tre* levitiska sångarmästarna på Davids tid, Asaf, Heman och Etan-Jedutun, visar emellertid, ehuru ren teori, 1:o *att sångarnas indelning på hans egen tid ingalunda af honom uppfattades såsom en följd af utvecklingens egen gång utan såsom grundad i det första sångarämbetets organisation;* 2:o *att Kr helt och fullt gillar de nya, icke asafitiska sångarsläkternas anspråk på en plats vid sidan af de förexiliska sångarna ("Asafs barn").*

Jämsides med denna mest i ögonen fallande indelning af sångarna, känner Kr en annan, enligt hvilken de voro för sin tjänstgöring indelade i 24 klasser eller afdelningar (I 25)[1].

[1] I själfva verket kan det väl ifrågasättas, huruvida dessa båda

Äfven denna indelning i 24 tjänstgöringsklasser skedde enligt Kr på Davids tid och i analogi med prästernas och leviternas genom lottkastning (v. 8)[1].

Tempelsångarnas tjänstgöring framställes af Kr som ytterligt kräfvande och betydelsefull, de äro t. o. m., som vi skola se, för Krs uppfattning helt enkelt oumbärliga vid gudstjänsten, ja, snart sagdt vid hvarje förrättning af mera officiell natur. Också påpekar Kr — knappast af en tillfällighet — att sångarna voro i templet fritagna från allt arbete, som ej sammanhängde med deras speciella uppgift och att de, medan de voro i tjänst, ej fingo lämna templet ens under eventuella fristunder (I 9: 33)[2].

Det som enligt Kr realiter skilde sångarnas tjänst i templet från "leviternas" var alltså, att de hade att *ägna sig helt åt den liturgiska musiken* (jfr situationen II 35: 15). Och söka vi efter något allmänt uttryck för sångarnas tjänst, så återfinna vi, åtminstone på ett par tre ställen, detta egendomliga שרת med Jahve såsom (underförstådt) objekt, hvilket Kr använde sig af, när han talade om "leviternas "tjänstgöring (jfr s. 108 f.). Vi kunna hänvisa till I 6: 17 (hebr.); 16: 4, 37. Men hit hör äfven ett sådant ställe som II 30: 2. Ty subjektet till לשרת ("leviterna") måste, som M. T. nu lyder, nödvändigtvis vara de levitiska sångarna[3]. Jfr slutligen II 8: 14: leviterna (äfven här = de levitiska sångarna) insattes af Salomo להלל ולשרת נגד הכהנים. B. K. öfversätter "— — och betjäna prästerna", Kittel: "— — und den Priestern zur Verfügung sein". Med hänsyn till ofvan anförda ställen är denna öfversättning väl icke alldeles

---

indelningar af sångarna i efterexilisk tid någonsin varit genomförda på en och samma gång, och om de icke snarare beteckna två olika stadier i sångarnas organisation, af hvilka den i 24 tjänsteklasser praktiskt taget ersatte den föregående släktindelningen.

[1] LXX talar för en inskjutning af גם המה, hvarigenom denna analogi kommer tydligare fram än i M. T.

[2] Detta är väl innebörden af denna vers. Nekas skall ej att dess innehåll icke är riktigt klart. Jfr *Kittel* och *Bertheau* till stället.

[3] En annan sak är att ולהדות ולהלל är en senare inskjutning, så att ursprungligen här icke var tal om några sångare. Jfr *Kittel* i N. H. K.

så säker. Fråga är, om icke äfven här Jahve är det verkliga (ehuru underförstådda) objektet och prepositionsuttrycket endast framhåller, att sångarna hade att tjäna (Jahve) så att säga "under prästernas ögon" eller kanske helt enkelt "i deras närvaro"[1]. Vi skola visst ej förneka, att det finnes någon enstaka vändning hos Kr, som talar mera anspråkslöst om sångarnas tjänst, t. ex. I 25: 6 לעבדת בית האלהים. Men, som vi sett, är detta språkbruk af Kr användt äfven om leviternas, ja, om själfva prästernas tjänst (I 9: 13; 23: 24, 28; 28: 21), och för öfrigt tycks Kr principellt undvika dylika vändningar, hvilket möjligtvis sammanhänger med hans redan konstaterade idealiseringstendens vis à vis lägre klerus och sångarna i synnerhet.

Krs uttalanden om sångarnas tjänstgöring äro högeligen stereotypa. De röra sig vanligen med uttryck sådana som הלל, med eller utan הודות (alltid med Gud såsom utsatt eller underförstådt objekt), eller andra liknande (I 16: 4; 23: 5, 30; 25: 3; II 5: 13; 7: 6; 8: 14; 20: 19; 23: 13; 29: 30; 30: 21; 31: 2; Esr. 3: 10 f.; Neh. 12: 46 o. s. v.). Vidare återfinna vi hos Kr oupphörligt hänvisningar till de instrument, som det äfven var sångarnas uppgift att sköta (jfr s. 131), i det han än mer i allmänhet talar om dem, än nämner dem vid namn (I 15: 16; 16: 4 f., 42; 25: 1, 6; II 5: 12 ff.; 7: 6; 23: 13; 29: 25; Neh. 12: 36 o. s. v.).

Någon mer detaljerad framställning af sångarnas kultplikter enligt Krs åskådning ingår icke i planen för vår undersökning. Förresten inskränker sig Kr oftast till sådana allmänt hållna vändningar och uttryckssätt, som vi ofvan gifvit exempel på. Och hvad han möjligen antyder är af den art, att det bättre hör hemma i ett senare sammanhang. Emellertid ha vi att ytterligare framhålla en synpunkt angående Kr och tempelsångarna, hvilken i det föregående icke kommit till sin rätt, ehuru vi hade anledning betona den, när vi talade om

[1] *Bertheau*, a. a. s. 283, hänvisar mindre riktigt till I 23: 28 ff., ty 1:o är där fråga om "leviter", ej levitiska sångare; 2:o talas det ej heller om att leviterna tjäna prästerna utan templet, hvilket icke är alldeles samma sak.

sångarnas levitisering: vi mena *Krs tendens att på alla möjliga sätt idealisera dem och deras kultiska ämbete.*

Det mest slående beviset på att en sådan Krs idealiseringstendens vis à vis sångarna verkligen existerar är kanske en helt kort notis i II 5: 12. Kr anmärker, att sångarna vid tempelinvigningen voro klädda "i hvitt linne" (בוץ), d. v. s. de buro hvita byssuskläder, de tjänstgörande prästernas emblem. Jfr I 15: 27, där en glossator anmärker, att äfven sångarna (liksom David själf och leviterna) buro en byssusmantel[1]. Jfr äfven II 20: 21: sångarna "i helig skrud". Kr pretenderar därmed i själfva verket på en rättighet för sångarna, som säkert på hans tid saknade hvarje stöd i praxis och först århundraden senare kunde genomdrifvas. På ett ställe i sina "Antikviteter" berättar Josefus med djupt ogillande, att sångarna under Agrippa II gingo så långt i förmätenhet, att de begärde och af konungen erhöllo tillåtelse att i tjänsten bära prästernas ämbetsdräkt, den hvita byssusmanteln. Hvad som skedde först under Agrippa II, det framställer Kr såsom faktum redan på Salomos tid! En ypperlig illustration i sanning till hans tankar om hvad tempelsångarna egentligen kunde göra anspråk på!

Vi kunna äfven peka på en annan egendomlighet, icke uppmärksammad såsom den föregående. Den rör sångarnas förhållande till "leviterna". Det är sant, att vid uppräkningen af kultpersonalen och eljes låter äfven Kr "leviterna" intaga rummet näst efter prästerna på den klerikala rangskalan och är säkert därvid i öfverensstämmelse med faktiska förhållandet på sin tid (I 15: 27; 24—25 o. s. v.). Men faktum är å andra sidan, att vi ofta i Krs historieframställning se de levitiska sångarna tillsammans med prästerna representera klerus, under det att vi förgäfves söka efter "leviterna" (I 16: 37 ff.; II 5: 11—14; 7: 6; 8: 14 f.; 23: 18; 30: 21; 31: 2 o. s. v.). "Leviterna" äro tydligen för Kr icke så oumbärliga som sångarna. På dessa senare tänker Kr i första hand.

Hur öfvermåttan betydelsefullt sångarnas ämbete i själfva

[1] Möjligen var ursprungligen ej alls tal om någon byssusmantel, se *Benzinger*, M. H. K. till stället, å andra sidan *Kittel* i N. H. K.

verket var enligt Krs åskådning framgår däraf, att han tvenne gånger sätter gudomliga under i ett direkt samband med deras uppträdande. Den ena gången under tempelinvigningen. Enligt traditionen fylldes templet af Jahves härlighet, när prästerna lämnade det efter att ha burit in Jahves ark (1. Ko. 8: 20). Kr däremot låter detta underbara ske i samma ögonblick, som sången höjdes och orkestern spelade — säkert rakt ingen tillfällighet (II 5: 11 ff.). Den andra gången under ett af Josafats krig (II 20: 20 ff.). Kr beställer sångare, som skulle tåga framför hären icke med svärd utan i helig skrud med lof och pris. Och knappt ha dessa börjat sin jublande lofsång, förrän Jahve på ett underfullt sätt förgör den öfvermäktige fienden, så att judarna endast ha att skörda segerns frukter!

Med dessa exempel kunna vi nöja oss. Vi vilja endast än en gång påminna om, hur Kr öfverhufvudtaget icke lämnar något tillfälle obegagnadt att låta sångarna uppträda[1]. Så kan man också förklara, att han låtit dem spela en hufvudroll vid arkens flyttning till Sion (I 15—16), ehuru han först i kap. 25 talar om deras tillsättning och organisation (jfr s. 138 anm. 1) och förresten redan i I 6: 31 hebr. 16 uttryckligen framhåller, att sångarna utsågos, först sedan "arken hade fått en hvilostad". Så kan man väl äfven förklara, att Kr låter sångarna deltaga i Hiskias tempelrening, ja, gör dem till uppsyningsmän öfver en del af arbetsstyrkan vid Josias tempelrestaurering, och detta ehuru Kr på andra ställen tydligen vill inskränka sångarnas uppgift till tempelmusiken (s. 143, jfr II 23: 18). Krs intresse för sångarna kommer honom att glömma sina egna teorier![2]

[1] Om sångarnas roll i samband med Jojadas revolution talar II 23: 18, vid Hiskias tempelreningsfest II 29: 25 f., 30, vid hans påskfirande II 30: 21 f., vid Josias tempelrestaurering II 34: 12 f., vid hans påskfirande II 35: 15, vid grundstensläggningen till det andra templet Esr. 3: 10, vid murarnes invigning Neh. 12: 27 ff. o. s. v.

[2] Omöjligt torde det vara att exakt afgöra, hvilka af dessa teorier endast innebära ett arkaiserande af efterexiliska förhållanden och allmännare, eventuellt förkronistiska tänkesätt. Flera af de ofvannämnda exemplen torde mana till en viss försiktighet, så att man ej utan vidare använder Krs framställning som autentiskt

§ 3. *Dörrvaktare.*

Vid prästernas, "leviternas" och sångarnas sida uppträda i den kronistiska litteraturen äfven s. k. dörrvaktare, terminus teknikus שוערים, och bilda en särskild, ej alltid så framträdande, men dock ingalunda betydelselös del af tempelpersonalen (jfr s. 130).

Det kan väl anses så godt som säkert, att dörrvaktarna haft att genomgå en utvecklingshistoria, analog med den, som vi ofvan (s. 131 ff.) postulerat för sångarnas del, och endast så småningom i efterexilisk tid arbetat sig upp till rang, heder och värdighet af klerus i egentlig bemärkelse. I den förexiliska litteraturen omtalas de aldrig, hvilket säkerligen är en ren tillfällighet[1]. Någon anledning att betvifla deras existens ger ifrågavarande faktum i hvarje fall icke. Sannolikt voro de dock liksom sångarna, åtminstone delvis, icke-israeliter (jfr Hes. 44: 11). Just denna omständighet i förening med deras underordnade ställning i templet var det, som föranledde Hesekiel och efter honom P att icke taga den minsta notis om dem och deras intressen. Väktaresysslan vid templet anförtros af Hes. och P åt "leviterna" (Hes. 44: 11)[2]. Faktum är emellertid, att dörrvaktarna vid sidan af sångarna häfdade sin ställning som tempelpersonal, Hesekiel och P till trots, och därför äfven kunde få sitt särskilda omnämnande i listorna öfver de judar, som återvände under Serubabel (Esr. 2: 42, jfr 70; Neh. 7: 45, jfr 73 a). Allt eftersom templet och kulten växte i anseende, hade äfven dörrvaktarna vunnit större betydelse, och det är endast naturligt, om äfven de inom kort, följande sångarnas exempel, befunnos sträfva efter att uppnå en

---

vittnesbörd ens för hans egen tid. Af åtskilligt att döma är Kr just vis à vis tempelsångarna den borne idealisten; deras anseende redan på Krs tid var nog ej fullt så stort, som han öfverallt vill låta påskina, och ej heller deras roll så betydelsefull. Jfr *Kittel*, Die Bücher der Chronik s. 84 f.

[1] 2. Sam. 18: 26 och 2. Ko. 7: 10 f. är det ej fråga om någon tempelpersonal, läsarten i Sam. är dessutom osäker (jfr *Budde*, M. H. K. till stället).

[2] Beträffande P se *Baudissin*, a. a. s. 30 f.

klerikal position[1]. Dock torde de ännu på Esras och Nehemias tid, lika litet som sångarna (jfr s. 132), för den allmänna uppfattningen ha varit annat än tämligen underordnade tempeltjänare, som bestämdt skildes från leviterna (Esr. 7: 7, 24; 10: 23 f.; Neh. 10: 29; 13: 5). Hur snart detta förhållande sedermera ändrades, kunna vi icke afgöra. Men det var säkert icke minst Krs förtjänst att så skedde.

Krs idealiseringstendenser vis à vis dörrvaktarna komma först och främst till synes däri, att äfven de utan vidare *göras till leviter*. Visserligen meddelar ej Kr något särskildt stamträd med direkt uppgift att bevisa deras levitiska börd (jfr däremot i detta hänseende hans frikostighet mot tempelsångarna s. 136, 140!), men å andra sidan omtalar han såsom något självfklart och allmänt bekant, att de voro leviter. Vi hänvisa framför allt till I 23: 1 ff. Det framgår för öfrigt af I 9: 2 (?), 14—26 a; 15: 16 ff.; II 31: 14; 34: 13 b^{β} [glossa]; 35: 15 o. s. v.

Till denna Krs idealiseringstendens hör äfven, att han (I 26: 12) betecknar deras tjänst som en tjänst *i* Herrens hus, sålunda som ett direkt tjänande af Jahve själf (שרת med Jahve som underförstådt objekt). Här återkommer alltså samma fenomen, som vi mött, när vi talade om "leviternas" och de levitiska sångarnas tjänstgöring (jfr s. 109 och 143 f.). Om dörrvaktarnas tjänst utan någon vidare bestämning (לעבדה) talas det i I 26: 8. Visserligen återfinna vi ej, på tal om dörrvaktarnas tjänst, Jahve eller Gud äfven formellt i objektsställning, såsom fallet någon gång var, äfven när Kr talade om sångarnas tjänst (jfr s. 109), men å andra sidan undviker Kr också att i fråga om dörrvaktarna uttrycka sig så, som om deras tjänst närmast gällt templet (jfr däremot om "leviterna" I 6: 33 hebr.; 23: 24, 28, 32 (?), om prästerna och "leviterna" I 28: 21, om prästerna I 9: 13, om sångarna I 25: 6).

Hvad dörrvaktarnas antal beträffar, så var det enligt Kr, liksom sångarnas, imponerande stort redan på Davids tid,

[1] Säkert är nämligen att sångarna här varit pioniärerna (jfr s. 134 samt *Benzinger*, M. H. K. XX s. 73 f.).

d. v. s. så länge de funnits till som en särskild organisation inom klerus. Det var ej mindre än 4000 (I 23: 5)[1].

Slutligen vet Kr att berätta något äfven om *dörrvaktarnas tillsättning, organisation och speciella tjänstgöring i templet.* Och hvad organisationen och tjänstgöringen beträffar, kan man väl anse som säkert, att Kr icke rör sig med mer eller mindre tendentiösa fantasier utan helt enkelt antedaterar förhållandena, sådana de verkligen existerade på hans egen tid. Kr själf visar oss detta genom en anmärkning i förbigående (I 9: 18) och en liten detalj vid beskrifningen af dörrvaktarnas sysslor i I 26 (jfr v. 12 ff.)[2].

Enligt kronistisk åskådning voro äfven *dörrvaktarna liksom sångarna tillsatta och organiserade genom Davids försorg*[3], äfven detta ingick för Kr i denne konungs allmänna kultprogram (jfr s. 89). — "Och efter sin fader Davids förordning fastställde han (Salomo) de afdelningar, i hvilka — — —, så ock hur dörrvaktarna skulle hålla vakt vid de särskilda portarna, ty så hade gudsmannen David bjudit", säger Kr (II 8: 14). Därför heter det också i Neh. 12: 45 (Kr) på tal om bl. a. dörrvaktarna, att de skötte sin tjänst, "såsom David *och* hans son Salomo hade bjudit". Tydliga anspelningar på David i samband med dörrvaktarna ha vi dessutom hos Kr i I 16: 38 och 23: 4. — Det är för öfrigt ingen tillfällighet, att Kr en gång låter ingen mindre än profeten Samuel uppträda vid Davids sida på tal om dörrvaktarnas tillsättning (I 9: 22), ty på samma sätt lät han ju *Gad* och *Natan* figurera, när det gällde tempelsångarna (s. 135). Med sin profetiska auktoritet var Samuel

---

[1] Angående de höga talen hos Kr och deras betydelse, se sid. 74. — En reminiscens af det verkliga förhållandet ha vi kanske i I 26: 8 ff. med relativt blygsamma siffror: 62 + 18 + 13. Jfr Esr. 2: 42; Neh. 7: 45; 1. Kr. 9: 22.

[2] Jfr *Kittel* i N. H. K. och *Benzinger* i M. H. K. till dessa ställen.

[3] Ja, en senare interpolator (af dörrvaktarnas klass?) har, ej nöjd med denna Krs rekommenderande fiktion, anmärkningsvis meddelat, att dörrvaktarna redan på Pinehas tid varit tillsatta och i tjänst vid tabernaklet (I 9: 18 b—21), jfr *Kittel*, N. H. K. till stället.

t. o. m. mer än "gudsmannen" (II 8: 14) David en borgen för att äfven dörrvaktarämbetet hade *gudomlig sanktion*.

Dörrvaktarna hade enligt Kr börjat sin ämbetsutöfning, redan innan templet var byggdt, och han tänker därvid på tabernaklet i Gibeon. Där återfinna vi dem alltså först i ämbetsutöfning vid sidan af "leviterna" och sångarna (jfr s. 136 f.). Detta framgår af I 9: 23, där Kr säkert afser tabernaklet i Gibeon (jfr v. 21). Detsamma visar äfven I 16: 42. En del af dem tjänstgjorde emellertid enligt Kr äfven vid arkens tält på Sion i förening med sina ämbetsbröder, de levitiska sångarna. Det framhålles otvetydigt i I 16: 37 f. Efter tempelbygget koncentrerades naturligtvis deras tjänst till den nya helgedomen (II 8: 14). Deras uppgift var framför allt, hvad äfven deras namn antyder, *att ombesörja bevakningstjänsten vid tempelportarna*. Därvid hade de ej alla att tjänstgöra samtidigt, utan skedde aflösning hvarje vecka (I 9: 25). Vidare är att märka, att de voro fördelade på 4 (I 9: 17, 24, 26; 26: 12 ff.) afdelningar, מחלקות (I 26: 1, 12, 19; II 8: 14)[1], hvilka under tjänstgöringen hade sin särskilda plats anvisad genom lottkastning och en gång för alla (I 9: 18 a; 26: 13). De 4 hufvudafdelningarna voro enligt I 26: Meselemja (Selemja), Sakarja, Obed-Edom och Hosa, af hvilka Obed-Edom dagligen besatte 8 poster, Meselemja-Selemja och Hosa hvardera 6 och Sakarja, den minsta afdelningen, 4 (I 26: 17 f.).

* * *

Hittills hafva vi i korthet uppehållit oss vid frågor angående dörrvaktarna, som tämligen klart och tydligt visat oss Krs teorier och tendenser i föreliggande fall. Dess mera anmärkningsvärdt torde det då vara, att vi ej kunna få annat än en synnerligen oklar och motsägelsefull bild af inbördesförhållandet mellan dörrvaktare- och sångareklasserna, hur bestämdt Kr än annars häfdar de bägge kategoriernas levitiska börd

[1] Om förhållandet mellan talet 4 och genealogins grundtal 3 i I 26: 12 ff., 1 ff., se *Benzinger* i M. H. K. till I 26: 1—19.

och värnar om deras intressen och sträfvanden. — Det förefaller, som om *på Krs tid gränserna icke voro så synnerligen skarpt dragna mellan dessa de lägre klasserna af tempelpersonalen.*

Om vi närmare undersöka t. ex. den nyss omnämnde Obed-Edoms ställning i den kronistiska litteraturen, så finna vi honom, resp. hans klass, såsom dörrvaktare icke bara i I 26 (vv. 4, 8, 15) utan äfven i I 15: 18, 24; 16: 38 (jfr II 25: 24). Däremot figurerar Obed-Edom som sångare resp. sångarklass i I 15: 21; 16: 4. Och vi ha ingen anledning betvifla, att samme Obed-Edom åsyftas i bäggedera fallen. — Ett par andra exempel: annorstädes hos Kr tycks Kora representera tempelsången (I 6: 37 hebr. 22; II 20: 19 — jfr Ps. 42; 44—49; 84—85; 87—88) men i I 9: 19; 26: 1, 19 tempelvaktarsysslan. I Neh. 11: 17 äro Mattanja och Bakbukja sångare, men dörrvaktare i Neh. 12: 25 o. s. v.

Hvarpå beror denna oklarhet? Svårighetens orsak kan endast vara en: här gör sig åter de kronistiska perikopernas brist på enhetlig karaktär gällande, i det de afspegla skilda tiders olika förhållanden. Hade vi i detta fall haft att göra med ren teori, då hade vi också haft rätt att vänta oss klarare och bestämdare uppgifter. Om t. ex. Obed-Edom jämförelsevis sällan hänföres till sångarnas klass och oftare uppträder som dörrvaktare, så betyder detta sannolikt, att vederbörande på Krs tid, ehuru för honom egentligen dörrvaktare, dock lyckats arbeta sig upp till rang och anseende af sångare — eller åtminstone att de gjorde anspråk på att bli räknade som sådana. Detsamma är förhållandet med Kora. I den lägre tempelpersonalens (sångarnas och dörrvaktarnas) samfällda sträfvan att jämställas med "leviterna" hade helt visst sångarna så att säga försprång så till vida, att de före dörrvaktarna nådde sitt mål (se ofvan s. 134). Men säkert har deras anseende varit och förblifvit större än dörrvaktarnas. För Kr voro de kanske t. o. m. leviterna κατ' ἐξοχήν. Detta förklarar, att vissa element af dörrvaktarna, ej nöjda med att ha inrangerats i klerus, sökte att bli räknade som sångare.

Hvad vi här ofvan antydt angående sångarnas inbördes för-

hållande hos Kr må vara nog. En närmare undersökning däraf skulle föra oss utom ramen för vår egentliga uppgift och in på frågan om den lägre tempelpersonalens historiska utveckling[1]. Vi ha endast haft att uppehålla oss vid sådana moment, som äro nödvändiga för att förstå Krs principiella ställning till sångarna-dörrvaktarna och deras ämbeten.

§ 4. *Tempelslafvar.*

En alldeles särskild ställning inom tempelpersonalen intaga i den kronistiska litteraturen en klass s. k. "tempelslafvar", eller hvad man nu vill kalla dem (term. tekn. נתינים). I Esra-Nehemia nämnas de ofta och icke i specifikt kronistiska perikoper (Esr. 2: 43, 58, 70; 7: 7; 8: 20; Neh. 3: 26, 31; 7: 46 o. s. v.). I Krbb. figurera de däremot blott en passent (I 9: 2). Detta är för vår kännedom om Krs ställning till tempelslafvarna af en viss betydelse. Ty det är ju klart, att om de icke omnämnas af Kr, under det han för öfrigt låter kultpersonalen spela en i ögonen fallande roll i historen, så har denna egendomlighet någon grund[2]. Har man på Krs tid ej mer haft att räkna med tempelslafvarna? Eller är det bristande intresse från Krs sida, som är orsaken? Ja, skulle det ej som

---

[1] Från denna synpunkt har den lägre kultpersonalen varit föremål för mera ingående undersökningar af *Baudissin*, a. a. och *Köberle*, Die Tempelsänger etc., hvilka bägge i sin uppfattning af P:s ålder tillhöra Dillmannska skolan och i klerus utveckling söka och finna ett stöd bland andra för riktigheten af sin position inom Pentatevkkritiken.

[2] Af allt att döma ser *Siegfried* (N. H. K. till Esra) Krs hand jämväl i Esr. 8: 20 med dess egendomliga anmärkning, att tempelslafvarna af David och hans förnämsta blifvit ställda till prästernas disposition. Jfr dock *Bertholet*, M. H. K. till stället och *Driver-Rothstein*, a. a. s. 586. Versen är i hvarje fall intressant 1:o såsom exempel på den ålder, som man tillskref tempelslafvarna; 2:o emedan äfven i detta sammanhang David figurerar som kultorganisator; 3:o genom den egendomliga anmärkningen, att tempelslafvarna gåfvos "*leviterna*" till tjänare, ehuru de väl ursprungligen varit prästernas tjänare liksom all annan icke-prästerlig kultpersonal.

ett tredje alternativ kunna frågas, huruvida Kr öfverhufvudtaget är sympatiskt stämd mot dem och deras tjänst i templet? — Det lilla vi af den kronistiska litteraturen själf kunna få veta om dessa det efterexiliska templets parias, gör det något svårt att afgöra, hvilket alternativ är det rätta.

Säkert kunna vi lämna det första ur räkningen. Tempelslafvarna återkommo ju från exilen till ett antal af 392 och som en klass för sig af kultpersonalen (Esr. 2: 40 ff., 70; Neh. 7: 49 ff., 73 a) och existerade som en sådan på Esras och Nehemias tid (Esr. 7: 7; Neh. 3: 26, 31; 10: 29; 11: 3, 21). Med Esra återkommo ytterligare 220 (Esr. 8: 20). Neh. 10: 29 visar, att de voro införlifvade med menigheten. Af Neh. 3: 26; 11: 21 få vi slutligen veta, att de hade en särskild boningsplats, ja, Neh. 3: 31 talar om tempelslafvarnas hus, betecknande nog i förbindelse med krämarnas — alltsammans konkreta detaljer, som visa, att urkunderna här röra sig med realiteter och icke med teorier. Lika väl som med sångarna och dörrvaktarna har säkert äfven Kr haft att räkna med tempelslafvarna (jfr I 9: 2)[1]. Men till skillnad från de förra ha dessa, hvad också terminus teknikus antyder, varit och tillsvidare förblifvit en verklig kultisk pariaklass utan förutsättningar och förmåga att arbeta sig upp till en klerikal position[2]. Lika visst som de i Esr.-Neh.-urkunderna figurera i klerus officiella rangskala är, att de konstant bli nämnda sist i raden (Esr. 2: 40 ff., 70; 7: 7; Neh. 7: 43 ff., 73 a; 10: 29; 11: 3). Naturligtvis skiljas där äfven de liksom sångarna-dörrvaktarna från leviterna (Esr. 2: 40 ff.; 7: 7 o. s. v.). Ja, de bli, som det tycks, utan vidare jämnställda med "sönerna till Salomos slafvar" (Esr. 2: 58; Neh. 7: 60; 11: 3), hvilket kanske mest af allt visar deras fullkomligt underordnade ställning, deras lott som ett slags de andligas lifegna. Huruvida tempelslafvarna också äro att identifiera

[1] 1. Kr. 9 är ett kap., där Kr tycks vara bunden vid förhållanden på sin egen tid.

[2] Till skillnad från de förexiliska sångarna och dörrvaktarna torde de också kanske uteslutande ha varit främlingar i Israel. Jfr *Bertholet*, Die Stellung etc. s. 52 f. På tempelslafvarna framför allt torde Hesekiel ha syftat i 44: 6 ff.

med dessa "söner till Salomos slafvar" redan i Esr.-Neh.-urkunderna, såsom *Baudissin* håller för troligt[1], kunna vi lämna därhän. Dessa sistnämnda omtalas i hvarje fall aldrig hos Kr (jfr I 9: 2 med Neh. 11: 3 b). Möjligt är ju att åtminstone för honom de ifrågavarande kategorierna sammanfalla till en. Men hvarför lämnar han med ett undantag (I 9: 2) tempelslafvarna ur räkningen?

Efter hvad vi framhållit måste både det andra och tredje af de ofvannämnda alternativen te sig som möjliga — *både*: Kr intresserar sig ej för dem på grund af deras icke-klerikala ställning *och*: på grund af denna ställning böra de ej fungera i templet vid klerus' sida. Lika rekommenderande som det måste vara för sångarna-dörrvaktarna att genom Krs historieskrifning få sina anspråk bekräftade, lika misskrediterande var det för tempelslafvarna att af Kr förbigås med tystnad. Gifver Kr genom historien åt de förra så att säga fast mark under fötterna, unnar han de senare ej ens den ringaste plats i templets häfder. *Att i Krs tystnad ligger något af kritik, kan i hvarje fall ej anses som omöjligt.* Hans redan omtalade sträfvan att från templet hålla undan allt och alla, som kunde orena dess helighet har förvisso äfven kunnat föra till ett desavouerande af dem, som icke under några förhållanden kunde tillräkna sig en levitisk börd i Israel[2].

---

[1] a. a. s. 142 f.

[2] Vi ha ej i denna undersökning att fatta ställning till frågan, om icke till äfventyrs äfven tempelslafvarna så småningom levitiserats. Så mycket synes oss säkert, att detta icke varit fallet på Krs tid. Har *Wellhausen* rätt med sin någonstädes uttalade förmodan, att tempelslafvarna "auf dem beliebten genealogischen Wege in den Stamm Levi Aufnahme gefunden hätten", så har detta i hvarje fall skett efter Krs tid. (Mot t. ex. *Nowack*, Archäologie II s. 113).

KAP. 7. Gudstjänsten.

Det är ingalunda blott till helgedomen och den levitiska hierarkin, som Krs kultiska intresse sträcker sig. Han ger oss i sin historieskrifning äfven tillfälle konstatera sin ståndpunkt i åtskilligt, som mer direkt är att hänföra till den egentliga gudstjänsten. Hvad har då Kr att säga oss t. ex. om offerväsendet, om de traditionella heliga högtiderna och deras firande och slutligen om själfva gudstjänstlifvet i templet?

§ 1. *Offer och kyrkliga högtider.*

Först taga offren hos Kr vår uppmärksamhet i anspråk. Vi börja med en granskning af Krs offerschema. Följande från P bekanta *offerarter* få passera revy i hans verk:[1]

1. *Bränoffer* (I 6: 49 hebr. 34; II 29: 35; 31: 3 o. s. v.).
2. *Det dagliga brännoffret*, tamîd (I 16: 40; II 2: 3; 13: 11; Esr. 3: 3 ff.).
3. De af lagen föreskrifna *särskilda (bränn)offren för sabbaterna* (II 2: 3; 8: 13; 31: 3), *nymånaderna* (II 2: 3; 8: 13; 31: 3; Esr. 3: 5), *de stora årshögtiderna* (II 2: 3; 8: 13; 31: 3; Esr. 3: 4 f.).
4. *Spisoffer* (I 21: 23 [jfr II 32: 23]).
5. *Libationsoffer* (I 29: 21; II 29: 35).
6. *Rökelseoffer* (II 2: 4 hebr. 3; 13: 11; 26: 16 ff.; 29: 7).
7. *Syndoffer* (II 29: 21, 24; Esr. 6: 17; 8: 35).
8. *Slaktoffer* (I 29: 21; II 7: 1, 4; 29: 31 [jfr 30: 22; 33: 16]).
9. *Tackoffer*, schelamîm (I 16: 1 f.; 21: 26; II 29: 35; 31: 2 [jfr 30: 22; 33: 16]).
10. *Lofoffer* (II 29: 31; 33: 16).
11. *Frivillighetsoffer* (II 31: 14; Esr. 3: 5).

Redan denna schematiska öfversikt af Krs offerarter visar ganska tydligt på en principiell öfverensstämmelse mellan hans och P:s offersystem. Det är endast två af offerarterna hos P, nämligen *skuldoffret*, אשם, och *löftesoffret*, נדר, som hos Kr kunna lysa med sin frånvaro. Detta faktum beror möjligen på en ren tillfällighet eller torde kunna förklaras på

[1] Hänvisningen till textställena afser ej att vara fullständig.

annat sätt (jfr nedan). I hvarje fall vore det naturligtvis förvändt att *e silentio* draga några slutsatser med afseende på Krs ställning just till dessa offer.

Vår uppgift tillåter emellertid ej, att vi nöja oss med konstaterandet af denna påtagliga öfverensstämmelse mellan Krs och P:s offerschemata, vi ha att söka efter och framlägga detaljer för att noggrannare kunna afgöra, hur långt denna öfverensstämmelse i själfva verket sträcker sig, och *huruvida icke Kr, äfven när det gäller offren, i ett eller annat fall representerar en annan uppfattning, resp. praxis, än den genom lagen (P) företrädda.*

Något så när rikliga tillfällen till en mer ingående jämförelse bjuder oss hos Kr framför allt brännoffret (עלה), hvilket i hans offerschema spelar en dominerande roll; det nämnes direkt eller indirekt inemot 40 gånger!

Brännoffrets ställning i P:s offersystem är bekant. Aldrig har det förr haft en sådan betydelse som där. Icke ens hos Hesekiel. Man kan säga, att i P är brännoffret hela offersystemets centrum, den aldrig hvilande axel, kring hvilken den invecklade kultapparaten kretsar och som aldrig kan upphöra att fungera utan att hela maskineriet stannar (jfr Dan. 8:11 ff.). Vi ha i P flera klassiska uttryck för detta faktum. Dit höra 1:o och framför allt föreskrifterna om det dagliga brännoffret, עלת התמיד resp. ״ת עלת, 2:o den underliga namnförvandligen på templets offeraltare från מזבח till ״מ העלה och 3:o brännoffrens bestämda roll vid de stora årshögtiderna. Nu är det väl sant, att det i fråga om brännoffret liksom i allmänhet gör sig en utveckling gällande inom P själf: det är först i P^s, som brännoffret riktigt får sin fundamentala betydelse. Det är också först i P^s, som ofvannämnda egendomligheter framträda. Men i detta sammanhang kunna vi bortse därifrån och undersöka, huruvida de tre nämnda momenten äga någon motsvarighet i Krs historieskrifning, när brännoffren där komma på tal.

Hvad mom. 1 beträffar, har redan tablån öfver de för P och Kr gemensamma offerarterna visat, att så verkligen är förhållandet. Visserligen talar Kr blott en enda gång om det

dagliga brännoffret under dess kulttekniska namn, tamîd (Esr. 3: 5), men till själfva saken återkommer Kr dessutom vid åtskilliga tillfällen (se ofvan). För öfrigt är det säkert framför allt på brännoffertamîd, som Kr tänker, när han låter Hiskia förebrå gångna släkten, för att de "stängde igen dörrarna till förhuset, utsläckte lamporna, tände ingen rökelse och offrade inga brännoffer i helgedomen åt Israels Gud" (II 29: 7). Af vikt är nu att Kr liksom P räknar med brännoffertamîd i form af ett *dagligt skeende dubbeloffer*, fördeladt på morgon och afton (I 16: 40; II 13: 11; 31: 3; Esr. 3: 3). I denna form uppträder som bekant brännoffertamîd i kulten först hos P, närmare bestämdt i P^s (Ex. 29: 38—42; Nu. 28: 3 ff., jfr Lev. 6: 1 ff.). Hesekiel känner endast ett dagligt morgonbrännoffer (46: 13 ff.), och så bragtes tamîd väl ännu på Esras och Nehemias tid; om aftnarna nöjde man sig med ett spisoffer (Neh. 10: 34; Esr. 9: 4), detta i öfverensstämmelse med mycket gammal praxis (1. Ko. 18: 29, 36; 2. Ko. 16: 5). Kr ansluter sig alltså till den "moderna" teori, som lancerats af P. — Kr upptar äfven med P^s (Ex. 38: 1; 40: 6, 29), och emedan det öfverensstämde med den betydelse han tillmäter brännoffret, den nya terminologien "brännofferaltare" (I 6: 34 hebr.; 16: 40; 21: 26, 29). — Slutligen betonar Kr vid olika tillfällen (II 8: 13; 31: 3), hur man noggrant följde lagens (P^s) föreskrifter om särskilda brännoffer för sabbaten (Nu. 28: 9 f.), nymånaderna (Nu. 28: 11—15) och de stora årliga högtiderna (Nu. 28: 16—29: 38). Med en alldeles direkt hänvisning till löfhyddofestens offertorå (Nu. 29: 12—38 P^s) sker detta i Esr. 3: 4.

Belysande för Krs ställning till P:s offersystem, hvad brännoffer beträffar, är äfven I 21: 23 b. Ornan säger till David: "Se, här gifver jag dig fäkreatur till brännoffer och tröskvagnen till ved och *hvetet till spisoffer;* alltsammans gifver jag dig". De kursiverade orden saknas i 2. Sam. 22 b, 23 a, hvilket är allt annat än en tillfällighet. P föreskrifver (Nu. 15: 1 ff.; 28: 5, 7, 12 ff. etc.), att hvarje brännoffer (resp. slaktoffer) ovillkorligen skulle åtföljas af ett spisoffer (resp. spis- och libationsoffer). Det var hos Kr tvifvelsutan en enkel idéassociation, som kom honom att nämna spisoffret, när han talade om brännoffret.

För Krs medvetande hörde nu en gång för alla, tack vare P, spisoffret samman med brännoffren. — I uttryckligt sammanhang med brännofferkulten nämner Kr visserligen icke direkt spisoffret annat än på detta enda ställe. Men i I 9: 29 talar Kr just om de ingredienser, som enligt P (Nu. 15: 1 ff. etc.) skulle ingå i de obligatoriska spis- och libationsoffren (fint mjöl, olja och vin), så det kan ej vara tal om annat, än att Kr i fråga om spisoffret i samband med bränn-(och slakt-) offren utgår från samma teorier som P och i föreliggande fall ansluter sig till en därmed öfverensstämmande praxis (jfr I 23: 29)[1]. För öfrigt må vi hänvisa till I 29: 21; II 29: 35, där libationsoffer (נסך) nämnas vid sidan af bränn-(slakt-)offren, på båda dessa ställen med uttryck och i sammanhang, som torde visa, att det var de vanliga, till brännoffren hörande libationerna det gällde.

En utomordentligt betydelsefull plats i Krs historieskrifning intager äfven rökelseoffret (קטרת), ehuru det ej såsom brännoffret hör till det elementära i offerkulten. Visserligen blir det ej så ofta omtaladt, men dess betydelse och dess helighet understrykes dess eftertryckligare. — Arons söners tjänst betecknas som en tjänst vid bränn- *och* rökelsealtaret (I 6: 49, hebr. 34). Detta altare uppräknas först af alla "föremålen, som skulle finnas i Guds hus" (II 4: 19) — låt vara i öfverensstämmelse med 1. Ko. 7: 48. *Rökelseoffren* och brännoffren representera tillsammans för Kr hela offerkulten (II 29: 7). Märk för öfrigt, hur dessa offer sättas före brännoffren i II 2: 4

[1] Endast i förbigående kunna vi vidröra frågan, huruvida Kr, såsom *Stade* håller för troligt (a. a. s. 261 anm. 3) ger oss någon antydan, att han känner spisoffret äfven i *en annan form* än den ofvan omtalade såsom "Begleitminha". *Stade* stöder sin förmodan på en jämförelse mellan I 9: 31 och 23: 29. Och det slag af spisoffer, som det gäller, skulle då vara dels öfversteprästens i P^s omnämnda spisoffertamîd (Lev. 6: 12 ff.), dels ett par af lekmännens olika spisoffer (Lev. 2: 4 ff.). Hans åsikt torde icke vara obefogad. Jfr uttrycken מרבכת, som utom i Lev. 6: 14; 7: 12 *endast* förekommer i 1. Kr. 23: 29, vidare מחבת (Lev. 6: 14; 1. Kr. 23: 29; jfr Lev. 2: 5) samt רקיקי מצות (Lev. 2: 4; 1. Kr. 23: 29). — Till חבתים (I 9: 31) se *Schürer*, a. a. s. 291.

hebr. 3; 29: 7! Det, som gjorde Ussias brott så stort, var ej, att han inträngde i templet, utan hans afsikt att offra rökelseoffer på altaret därinne (II 26: 16, 18 f.; jfr rökelseoffrets roll i Nu. 16!).

Hvad som framför allt faller i ögonen är, att Kr räknar med ett särskildt altare för detta slag af offer, nämligen det s. k. rökelsealtaret, מזבח הקטרת (I 6: 34 hebr.; 28: 18; II 4: 19; 26: 16, 19). Detta mer än någonsin visar nämligen, hur äfven i fråga om rökelseoffret Kr principiellt behärskas af P:s teorier. Visserligen förekommer icke ett särskildt altare öfverallt hos P utan först i P^s (Ex. 30: 1 ff. o. s. v.). PG menar ju, att rökelseoffret skedde utan altare (Lev. 10: 1; 16: 12 ff.; Nu. 16: 6, 17 f.). Men det gör ej något till saken i detta sammanhang. Faktum står kvar: först sent i den efterexiliska kultens historia har detta offer nått ett *sådant* anseende och blifvit en *så* konstant integrerande del af kulten (jfr Ex. 30: 7 f., 34 ff. o. s. v.), att man icke kunde föreställa sig detsamma utan ett verkligt altare som appendix (P^s) [1]. Denna utomordentliga betydelse har rökelseoffret med all sannolikhet intagit äfven för Kr.

Härmed öfvergå vi till det "försonande" offret par preference i efterexilisk tid, syndoffret (חטאת), och dess roll hos Kr. Det nämnes uttryckligen endast vid tvenne enstaka tillfällen: efter Hiskias tempelrestaurering (II 29: 20 ff.) och vid det nya templets invigning under Darius (Esr. 6: 15 ff.). Dessutom få vi en antydan om detsamma i Esr. 8: 35 (Kr?). Denna dess minst sagdt sparsamma förekomst hos Kr är redan i och för sig någonting anmärkningsvärdt. Betänker man, hur gärna Kr gör anspelningar på just offerkulten och därvid i vanliga fall afser icke de privata utan de officiella offren, framför allt vid högtidligare tillfällen, så måste man förvåna sig öfver att syndoffren icke tagas med i räkningen mer, än nu är förhållandet. Jfr P, där syndoffret nämnes ett 100-tal gånger! Det är visserligen sant, att syndoffret, af P att döma, ofta nog hade

---

[1] De få ställen i den äldre litteraturen, där rökelsealtaret figurerar eller förutsättes (1. Ko. 7: 48 etc.), äro allmänt erkända som interpolationer af sent datum.

liksom skuldoffret karaktären af ett privatoffer (Lev. 4: 3 ff., 22 ff., 27 ff.; 5: 1 ff.; 12: 1 ff.; 14: 12, 22 o. s. v.). Detta skulle för det senares vidkommande kunna förklara, hvarför Kr aldrig tar någon hänsyn därtill (jfr ofvan s. 155 f.). Men när det gäller syndoffret, ställer sig saken annorlunda. Till skillnad från skuldoffret intager nämligen syndoffret hos P äfven en plats, och en mycket viktig plats dessutom, i den officiella gudstjänsten (Lev. 9: 15 ff.; 23: 19, 27; Nu. 28 f.). För en författare, hvilken så starkt influerats af P:s anda som Kr, hade det därför endast varit helt naturligt, tycker man, att litet oftare erinra om syndoffren, framför allt på de ställen, där han i anslutning till Nu. 28 f. talar om offren för de olika årliga högtiderna. Ty i deras offerritual var syndoffret icke mindre obligatoriskt än brännoffret självt. Men så sker icke (jfr II 8: 12 f.; 30: 22; 31: 3; Esr. 3: 4 f.). Icke heller nämnas de på sådana ställen som II 33: 15 f.; Esr. 3: 2 o. s. v.

Medan alltså syndoffren hos Kr träda påfallande tillbaka, är förhållandet omvändt, när vi komma till slaktoffret (זבח) och tackoffren (שלמים)[1]. Hur allmänt i själfva verket dessa offer förekomma i den kronistiska litteraturen framgår af den schematiska öfversikten (se ofvan). Än nämnas de vid sidan af brännoffren, detta är det vanligaste (jfr I 16: 1 f.; 21: 26; 29: 21; II 7: 1; 29: 31 ff., 35; 31: 2; 35: 12 ff.), än mera självständigt (II 30: 22; 33: 16, jfr 7: 4 = 1. Ko. 8: 62). Särskildt betecknande för den betydelse, som dessa offer måste ha haft för Kr, är kanske framför allt II 29: 31 ff., där man t. o. m. får det intrycket, att måltidsoffren spela en större och viktigare roll än (de äfven där omnämnda) brännoffren. Äfven i

---

[1] Angående dessa offers förhållande till hvarandra "ist auf jeden Fall die wesentliche Identität der Opfer festzuhalten" (*Bœntsch*, N. H. K. I 2 s. 317). Jfr till denna sak äfven *Nowack*, Archäologie II s. 215. — Till måltidsoffren hos P räknas äfven såsom ett mycket viktigt offer (Lev. 7: 15; 22: 30) lofoffret, תודה, vidare två slag af löftesoffer, נדר och נדבה (Lev. 7: 11 ff.; 22: 21 ff., 29 f.). Denna indelning är dock ej genomgående för P (jfr Lev. 22: 21—25) och icke den äldsta. Sannolikt känner emellertid äfven Kr densamma (jfr Krs offerschema).

II 30: 22 talas det om måltidsoffren under massôthögtiden, som om inga andra slags offer då hade förekommit! Däremot tyckas måltidsoffren, åtminstone i jämförelse med förexilisk praxis och i egenskap af gemensamhetsoffer, intaga en synnerligen blygsam plats i offersystemet hos P (Lev. 3: 1 ff.; 9: 4, 18; Nu. 7: 17 ff.; jfr Ex. 29: 19; Lev. 23: 19, 37; Nu. 6: 14), där syndoffren och framför allt brännoffren dominera i den allmänna kulten. Det torde vara svårt att förklara denna egendomlighet vis à vis synd- och måltidsoffrens roll i Krs historieskrifning, om man ej får antaga, att måltidsoffren vid sidan af syndoffren och trots brännoffrens växande betydelse äfven i den gemensamma församlingskulten häfdat sin ställning och sin popularitet i något högre grad, än hvad man i allmänhet är böjd att hålla för troligt. Det faller sig i hvarje fall icke rätt naturligt att här tala om tendens eller teori från Krs sida.

Faktum är, *att Kr nämner måltidsoffer af olika slag långt oftare än syndoffer vid brännoffrens sida i den allmänna offerkulten och att detta icke är i öfverensstämmelse med hvad man egentligen kunnat vänta efter de i P:s offersystem gifna riktlinierna.* —

Äfven med afseende på *festkalendern och de olika högtidernas firande* råder *i princip* full öfverensstämmelse mellan Kr och P.

Det se vi t. ex för löfhyddohögtidens vidkommande af en jämförelse mellan 2. Kr. 7: 8 ff. och 1. Ko. 8: 65 f. Enligt Konungaboken firas högtiden i öfverensstämmelse med Dts föreskrift (Dt 16: 15) i 7 dagar utan angifvande af någon bestämd begynnelsedag[1]. Ännu Hesekiel följer denna praxis, ehuru han fixerar begynnelsedagen till den 15/VII (Hes. 45: 25). För öfrigt föreställer sig Konungaboken, att festen sammanfallit med tempelinvigningen. Kr, som väl fann det betänkligt att så sammankoppla löfhyddohögtiden med en annan samtidig högtidlighet (tempelinvigningen), skiljer de två festerna från hvarandra: först firades tempelinvigningen i 7 dagar, och sedan bör-

[1] I v. 65 b^{β} är "och åter 7 dagar, tillsammans 14 dagar" glossa, såsom ju redan v. 66 a^{α} visar. Jfr LXX.

jade löfhyddohögtiden (v. 9 b). Men icke nog med detta. Tydligt framgår det af v. 9 a + 10, att Kr förlägger löfhyddofestens början till den 15/VII. Af v. 9 synes äfven att Kr för densamma räknar med en viss *bestämd termin*, nämligen 15/VII—22/VII, och att den alltså afslutats först efter 8 dagar, sedan en festförsamling hållits på den 8:de. Jämför man Krs framställning med Konungabokens, så är det tydligt, att Krs divergerande uppfattning är beroende af P (Lev. 23: 33—36; Nu. 29: 35), resp. en på P byggande praxis. — Med hänsyn till en annan detalj i löfhyddofestens firande blir, såsom vi redan framhållit, detta Krs beroende af P fastslaget äfven genom Esr. 3: 4 (se ofvan s. 157). På detta ställe (jfr 2. Kr. 8: 13) förekommer också terminologien חג הסכות, hvilken efter Dts föredöme (Dt. 16: 13, 16; 31: 10) upptagits af P. (Lev. 23: 34, 42)[1].

Utom löfhyddohögtiden omtalar Kr i sin historieskrifning *påsken* (II 30; 35: 1—19), *de osyrade brödens högtid*, massôtfesten (II 8: 13; 30: 13, 21; 35: 17; Esr. 6: 22), *veckofesten*, pingsten (II 8: 13), *nymånaderna* (I 23: 31; II 2: 3; 8: 13; 31: 3; Esr. 3: 5, jfr Neh. 10: 34) och *sabbaterna* (I 23: 31; II 2: 3; 8: 13; 31: 3 etc.). — Påskhögtiden hos Kr fordrar en särskild behandling (se nedan). Om högtidskalendern för öfrigt är egentligen icke mycket att säga. Dock ger Kr oss anledning till några observanda.

Ehuru Kr ingenstädes nämner något om de två högtider, som redan hos P, närmare bestämdt P^s, ha sin gifna plats mellan veckohögtiden och löfhyddofesten: *nyårsdagen* den 1/VII (Lev. 23: 23 ff.; Nu. 29: 1 ff.) och *stora försoningsdagen* den 10/VII (Lev. 16: 29 ff.; 23: 26 ff.; Nu. 29: 7 ff.), så *tar han dock indirekt hänsyn äfven till dem.* När Kr berättar, hur menigheten efter återkomsten från exilen samlas för att närvara vid altarets byggande och iscensättningen af den officiella offertjänsten, så förlägger han denna tilldragelse till den 1/VII (jfr Esr. 3: 1 ff.). Knappast af en tillfällighet, då enligt lagen (P^s) det kyrkliga nyåret inföll på denna dag. Men står detta fast,

---

[1] Jfr å andra sidan terminologien חג(ה) i II 5: 3 = 1. Ko. 8: 2; II 7: 8 = 2. Ko. 8: 15.

så berättigar oss faktum i fråga till slutsatsen, att Kr i sin festkalender hade den 10/VII reserverad för den stora försoningsdagen, "der jüngste Ausläufer der Alt. Test. Festgesetzgebung", hvilken ännu på Esras och Nehemias tid icke tycks ha varit känd och i hvarje fall icke firad efter P:s recept (Lev. 16: 7 ff., 14—28), något som *e silentio* framgår af Neh. 8—9. Hade ej heller Kr känt P:s teorier om den stora försoningsfesten resp. en praxis, som byggde på den, så hade han sannolikt i stället förlagt altarbyggandet i Esr. 3: 1 ff. just till denna dag, som på Hesekiels tid (40: 1) och väl äfven senare (Lev. 25: 9) var den kyrkliga nyårsdagen.

Angående massôtfesten framhåller Kr uttryckligen, att den firades under 7 dagar (II 30: 21 ff.; Esr. 6: 22, jfr Lev. 23: 6; Nu. 28: 17), och nämner den i intim förbindelse med påsken, hvarvid den i P bestämda, fasta festterminen är den giltiga (II 35: 17; Esr. 6: 19 ff., jfr Lev. 23: 5 f.; Nu. 28: 16 f.). Massôtfestens firande i andra månaden (II 30: 13) sammanhänger naturligtvis med att Hiskias påska (II 30) var en nödtvungen tillämpning af prejudikatet i lagen (Nu. 9: 6 ff., jfr II 30: 2 f.) — utan prejudikatet i fråga hade Kr säkert icke frångått den ordinära tiden — men faktum är så tillvida högst märkvärdigt och värdt att lägga på minnet, som det väl utvisar, att i hvarje fall hos Kr massôtfesten har karaktären af ett appendix till påsken och i förhållande till den träder tillbaka: i Nu. 9: 6 ff. är ej med ett enda ord antydt, att påskens firande i andra månaden skulle dra med sig ett framflyttande af massôtfesten! Men för Kr är detta, som det tycks, en självklar sak. Att festens 7 dagar fördubblas (II 30: 23) är ju påfallande, men det behöfver naturligtvis ej tolkas som en tendens att framhålla just denna högtid[1]. Kr själf motiverar det med offerdjurens väldiga mängd (v. 24)! Vi återkomma till fenomenet i fråga på tal om påskens ställning hos Kr (se nedan).

Ännu mer undanskjuten är den plats, som *veckofesten* intager. Den omtalas af Kr uttryckligen blott en enda gång (se

---

[1] Jfr *Benzinger*, M. H. K. till stället — *Curtis* i I. C. C. hänvisar efter *Bertheau* till II 7: 8 som parallell.

ofvan). Dessutom är det väl möjligt, att Kr har just den i tankarna i II 15: 10 ff. Detta förhållande öfverraskar oss emellertid ej. Af årets stora högtider är veckofesten den, som alltid haft minst att betyda, alltid varit minst populär och sist fått sin bestämda historiska anknytning. Icke ens i P sker detta utan först i den senare judendomen (Talmud). P förbigår den visserligen ej såsom Hesekiel med tystnad [1], men ställer den tämligen i skymundan: festterminen fastställes ej med månad och dato, och festen varar blott en dag (Lev. 23: 15 ff.; Nu. 28: 26 ff.). Endast i fråga om festoffren gör sig äfven vis à vis denna högtid ett stigande intresse märkbart [2].

Däremot ser det ut, som om *nymånaderna* haft en relativt stor betydelse för P — åtminstone af offerritualen att döma (Nu. 28: 11 ff.). Detsamma gäller för Kr: på många ställen nämner han det af lagen (P) stadgade nymånadsoffret (jfr ofvan s. 155) vid sidan af de öfriga festoffren. Det intressanta är här, att Kr visar, hur äfven långt in i efterexilisk tid den urgamla nymånadsfesten, tack vare P, bibehöll sin kultiska betydelse. Under förutsättning af ett motsatt förhållande hade vi ej hos Kr väntat att finna dessa oupphörliga erinringar om särskilda nymånadsoffer.

Om *sabbaten* har Kr intet särskildt att säga. Anmärkningsvärdt är däremot att han tar hänsyn till *sabbatsåret* (II 36: 21): i 70 år, 70 på hvarandra följande sabbatsår, skall landet få hvila ut, sedan skall exilen upphöra. Hvarifrån Kr fått de 70 åren är ej svårt att förstå — Kr hänvisar själf till Jeremia (jfr Jer. 25: 11 f.; 29: 10). Men om *sabbatsår* talar profeten icke. Här är det återigen P, som förmedlat Krs teori. I Lev. 25: 2 ff. fordras att landet själft liksom människorna skall hålla sabbatsår, d. v. s. att jorden hvart 7:de år skall ligga obrukad, "i hvila", — lämnas ej landets jord tillfälle därtill, så har den åsamkat sig skuld inför Jahve. Därför kan redan författaren i Lev. 26: 34 f. se exilen från synpunkten af en af Gud själf förordnad hvilotid

---

[1] Angående שבעות i Hes. 45: 21 se *Kraetzschmar*, N. H. K. till stället.

[2] Jfr *Baentsch*, N. H. K. I s. 414 f.

för Israels land, till dess landets skuld till Gud är betald — då först skall Israel få återvända och åter taga landets jord i bruk för egen del såsom förut. — Krs anspelning på sabbatsåret i samband med exilen och hans kombination af Jer. 25: 11 f.; 29: 10 med Lev. 26: 34 f. visar otvifvelaktigt, att äfven Kr liksom P hyste ett lefvande intresse för dess helgd, en full och uppriktig öfvertygelse om dess gudomliga ursprung[1], *och vittnar desslikes om sabbatsidéns fundamentära betydelse för de kretsar han tillhörde*[2].

* * *

I fråga om offertorå och festkalender råder alltså en principiell öfverensstämmelse mellan P och Kr. Så mycket mer anmärkningsvärd är den afvikelse från P, som kommer till synes i 2. Kr. 30 och 35. I båda dessa kapitel *talas nämligen om påskfirandet på ett sätt, som saknar full motsvarighet i den tidigare lagstiftningen och i hvarje fall i P* (jfr Dt. 16: 1—8; Ex. 12: 3—11; Lev. 23: 5—7; Nu. 9: 2—5; 28: 16 ff.)[3].

Enligt P skulle som bekant påskalammet slaktas, tillagas och förtäras privat i familjekretsarna den 14. Nisan. Och om någon officiell offerfest i helgedomen denna dag talas icke ett ord. Den 14. Nisan har också i P snarast karaktären af ett slags inledningshögtid för massôtfesten med dess rikt utvecklade offerkult. Annorlunda är förhållandet hos Kr. Han omtalar, kanske ej utan ett visst eftertryck (II 35: 14), att den 14. Nisan (liksom massôtfestens 7 dagar) firades med stora brännoffer i templet (II 30: 15; 35: 12, 14, 16). Säkert har *Büchler* mot *Bertheau*, *Benzinger* och *Curtis* rätt, när han häfdar, att med עלות på ifrågavarande ställen åsyftar Kr verk-

---

[1] Detta gäller äfven om Kr skulle ha användt sig af ett på hans tid gängse pseudo-jeremianskt profetord, såsom somliga hålla för troligt, se t. ex. *Benzinger*, M. H. K. till stället.

[2] Sabbatsåret var ej såsom jubelåret en ren teoretisk utopi, det visar redan ett ställe i Krs källor (Neh. 10: 31; jfr 1. Mak. 6: 49, 53).

[3] Jfr till det följande äfven *Büchler*, "Das Brandopfer neben dem Passah" etc., Z. A. W. 1905 s. 1—46.

liga brännoffer och icke endast fettdelarne af påskalammen[1]. Men äfven andra offer vet Kr att omtala i samband med påskfirandet, nämligen schelamîm-offren, hvilka i P:s offerschema lika litet som brännoffren ha någon plats vid sidan af påskalammen, ty på nyssnämnda art af måltidsoffer går med all säkerhet uttrycket הקדשים i II 35: 13 (jfr II 29: 33). Sammalunda fettstyckena, som nämnas vid sidan af brännoffren i v. 14. Slutligen — och detta är det mest anmärkningsvärda af allt — förlägger Kr liksom Dt (16: 2) slaktandet och väl äfven förtärandet af påskalammen till templet (II 30: 17; 35: 6, 11; Esr. 6: 20, jfr Jub. bok 49: 16). *Hvad som hos P har karaktären af en hemmens högtid par preference är hos Kr indraget i den officiella gudstjänstens sfär, af* פסח *i inskränkt bemärkelse har blifvit ett verkligt offer*[2] *närmare bestämdt en ny art af måltidsoffer, som helt och hållet hölls inom templets helgade område och ställdes i förbindelse med menighetens öfriga högtidsoffer denna dag.* Krs beroende af P gör sig egentligen gällande förutom vid dateringen endast i fråga om sättet för de egentliga påskoffrens anrättning: stekta såsom i P (II 35: 13; Ex. 12: 8 f.), icke kokta som i Dt (16: 7) skulle påskalammen ätas.

Genom att så å ena sidan fasthålla vid P:s förordning om påskfirandet den 14. Nisan och massôt i 7 dagar från och med den 15:de, men å andra sidan falla tillbaka på Dts ståndpunkt så till vida, att påskmåltiden blir en offermåltid i templet, och genom att dessutom uttryckligen framhålla, hur påskfesten firades med både bränn- och schelamîm-offer, *beröfvar Kr påsken dess diskret privata natur och gör den till påsk-massôtfestens egentliga och förnämsta högtidsdag, medan de 7 massôtdagarna, hvad just offren beträffar, få en mer appendixartad betydelse*

[1] *Büchler*, a. a. s. 7 f., 9 ff. o. s. v., *Bertheau*, a. a. s. 413, *Benzinger* M. H. K. XX s. 133, *Curtis*, I. C. C. s. 514.

[2] Till פסח offren räknar Kr nämligen af allt att döma ej bara påskalammen utan äfven de för honom karakteristiska, i P ej nämnda bränn- och tackoffren (II 35: 10 ff.), liksom i senjudendomen Ḥagiga och Pesaḥ hörde samman som *ett* offer, äfven om slutligen Ḥagigaoffret vid sidan af Pesaḥ förlorade sin betydelse för att spela en dess större roll på massôtfestens första dag (jfr *Büchler*, a. a. s. 11 ff., 21 f., 29).

(jfr s. 160 f.). Det är ingen tillfällighet, att Kr med fullkomlig tystnad förbigår massôtfestens ritual, och det ehuru han icke alltid kan beskyllas för ordknapphet i de sammanhang, där han talar om denna fest. Kring påskfirandet den 14. Nisan koncentrerar sig hans intresse.

Hvarpå beror nu denna plötsliga divergering mellan Kr och P i samband med påskfirandet? Man skulle såsom eventuellt medverkande faktorer kunna hänvisa t. ex. till templets allt centralare ställning i menigheten, klerus stigande anspråk på ledning och kontroll af hela det rituella lifvet, påskens gamla förbindelse med massôtfesten o. s. v., hvilket allt medförde, att den praxis, som hvilade på P, blef bruten. Emellertid kan det ifrågasättas, huruvida ej påskfirandet, sådant Kr beskrifver det, är en återgång rätt och slätt till äldre förhållanden eller rättare: *huruvida i fråga om påskfirandet P:s auktoritet någonsin före P gjort sig gällande, och om ej tilläfventyrs Krs framställning endast hvilar på ett redan före P existerande och af P:s auktoritet orubbadt bruk.* Så åtminstone vill *Büchler* se saken under hänvisning till praxis i Jerusalem i senjudendomens tid, speciellt med hänsyn till Ḥagiga och den rabbinska diskussionen därom[1]. Först senare, i det 2. århundradets midt, har Ex. 12 (= P) gjort sig gällande, visserligen icke alldeles, men i hufvudsak, såsom Talmud visar.

§ 2. *Tempelmusik.*

Hvad som framför allt karakteriserar Krs gudtjänst i förhållande till P:s, är den dominerande roll, som tempelmusiken där intager vid sidan af den egentliga offerkulten. Man går visserligen säkert för långt, om man, såsom *Scholander*, urgerar, att offret hos Kr blifvit en bisak i kulten, ett tillbehör i förhållande till tempelmusiken[2]. Det framgår, af hvad vi redan i föregående paragraf af detta kapitel framhållit angående offerväsendet. Modifierar man nyssnämnde författares påstående därhän, att hos Kr hör ej längre offerkulten ensam till en ideal Herrens gudstjänst, så är det emellertid riktigt:

[1] a. a. s. 38 f.
[2] a. a. s. 70.

gudstjänstens karaktär hos Kr bestämmes i mycket hög grad af tempelmusiken. — Vi ha redan haft anledning påpeka (jfr s. 146), att detta otvifvelaktigt sammanhänger med Krs tendens att häfda tempelsångarnas betydelse, resp. deras intressen, så att den liturgiska musiken, äfven om den på Krs tid hade långt större betydelse än förr, dock af Kr blifvit något för mycket väl tillgodosedd i framställningen. I hvad mån Kr i detta fall ger oss en trogen bild af verkligheten är dock för oss af underordnad betydelse. Den synpunkt, som vi ha att fasthålla, är helt enkelt den, *att Kr säkert, äfven när det gäller tempelmusiken, tecknar gudstjänsten optima fide så, som den enligt honom skulle vara för att motsvara sitt ideal.*

Enligt Kr bestod tempelmusiken, שיר בית יהוה (I 6: 16 hebr.), "Jahves musik" (II 7: 6), af 3 grundelement: sång, instrumentalmusik och trumpetblåsning. Sången och instrumentalmusiken ombesörjdes bägge, som vi redan sett, af särskildt skolade yrkesmusici, de s. k. tempelsångarna (jfr s. 130 f.). Trumpetblåsningen däremot, som i lagen (P) föreskrefs för olika tillfällen (Nu. 10: 1 ff.), sköttes enligt Kr liksom i P af prästerna (I 15: 24; 16: 6; II 5: 12; 7: 6; 13: 12 o. s. v.).

Hvad nu först beträffar *sångens* roll i tempelmusiken, så kan det väl ej alldeles förnekas, att den i Krs framställning är en smula styfmoderligt behandlad till förmån för orkesterinstrumenten (jfr t. ex. I 15: 16, 19—21). I hvad mån någon egentlig psalmsång ingick i hans föreställningar om de levitiska körernas musikaliska prestation är därför ingalunda lätt att exakt afgöra. Åtminstone torde man ej allt för mycket få rätta sig efter förekomsten af psalmkonglomeratet i I 16: 8 ff. (jfr s. 64 f.), som ju möjligen är ett redaktionellt tillägg af någon, som just saknat exempel på psalmsång hos Kr. Dock går väl *Büchler* för långt, när han håller före, att Kr ingenstädes säger något om psalmsång (i templet)[1]. Indirekt åtminstone gör Kr detta på

[1] Z. A. W. 1900, s. 344. — Härmed sammanhänger hans försök att bevisa, att terminus teknikus för sångarna hos Kr i förening med den roll de spela i hans framställning tillåter oss att i *första hand* betrakta dem som musikanter, hvilket minst sagdt är tvifvelaktigt.

ett ställe, som B. själf citerar (II 29: 30): "och konung Hiskia och de öfverste befallde leviterna att lofva Herren med Davids och siaren Asafs ord, och de sjöngo hans lof — — —"[1]. Af II 5: 13; 7: 3; Esr. 3: 11, jfr I 16: 41; II 7: 6 o. s. v. ser det ut, som om "tacken Herren, ty han är god, ty hans nåd varar evinnerligen" därvid haft en refrängartad betydelse (jfr I 16: 34; Ps. 106: 1; 107: 1; 118: 1; 136: 1). Och det är kanske icke oriktigt, när *Swart* om refrängen i fråga säger, att den "wordt, vaak verkort, meermalen gebezigd om den *inhoud* van het gezang aan te duiden"[2].

Hur vi sedan ha att föreställa oss denna "sång" blir en annan sak. Så mycket torde dock kunna sägas, att det lika litet för Kr som senare är fråga om någon sång i modern mening — tilläfventyrs med invecklade harmonier, utan endast om ett slags reciterande på vissa höjdlägen och med bestämda modulationer[3].

Innehållet blir i hvarje fall hos Kr utan undantag angifvet som *lof och pris till Herrens ära*. Terminus teknikus är nämligen (jfr s. 144): הלל (II 8: 12; Esr. 3: 10; jfr II 7: 6 b$^{\alpha}$), ibland i förening med הודות (I 23: 30; 25: 3; II 5: 13; 31: 2; Esr. 3: 11; jfr Neh. 12: 24), dessutom ehuru undantagsvis med הזכיר[4] därjämte (I 16: 4). הודות utan הלל möta vi i II 7: 3, 6 (jfr I 16: 8) o. s. v. Troligen tänker Kr äfven i I 23: 5 på sången, icke bara på instrumentens toner (mot *Büchler*)[5].

Till tempelsången hörde enligt Kr obligat orkester, spelad af de sjungande själfva. Att för Kr instrumenten endast tjänade som ackompanjemang och icke hade en mer självständig betydelse torde nämligen — trots *Büchler*[6] — vara säkert. Därför talar redan hvad vi veta om musiken i allmänhet i Israel: dess be-

[1] Jfr *Curtis*, I. C. C. till stället: "— — — meaning without doubt psalms such as were being collected in his own time into the Hebrew Psalter".

[2] a. a. s. 63.

[3] Så *Stade*, a. a. s. 262. Jfr ock *Nowack*, a. a. I s. 272.

[4] Till Krs bruk af detta ord, jfr *Büchler*, Z. A. W. 1899 s. 331 anm.

[5] Z. A. W. 1899 s. 332.

[6] Z. A. W. 1899 s. 329 ff.

tydelse har väl alltid i första hand varit att gifva sången mera styrka, lyftning och — framför allt — jämnare och fastare tempo. Sångens egen karaktär (jfr ofvan) var ju för öfrigt sådan, att ackompanjemangets uppgift framför allt blef den att accentuera rytmen — något som naturligtvis icke uteslöt en harmonisk växelverkan mellan sång och musik. Kommer så härtill att instrumenten i fråga om art och beskaffenhet på Krs tid ej torde ha skilt sig från dem, som voro urgamla i Israel. Men utan intim samverkan med sång skulle väl sådana instrument ha haft det svårt, för att ej säga omöjligt, att göra sig gällande — allra helst vid gudstjänsten, där musiken väl var till för att ge uttryck åt de gudstjänstfirandes religiösa stämningar. — Till dessa allmänna argument kommer också Krs sätt att uttrycka sig i II 7: 6; 29: 7; Esr. 3: 10 f. Anlägger man en tendensfri exeges, så undgår man icke den föreställningen, att det på dessa ställen är fråga om sång *under medverkan af instrument* (jfr II 23: 13). Intet tvingande skäl finnes att uteslutande eller ens företrädesvis tänka på instrumentalmusik. Visserligen har *Büchler* rätt i att Kr ibland talar om sångarnas tack och lof till Herren, ehuru det ej uttryckligen säges någonting om sång, medan däremot instrumentens roll accentueras (I 23: 5; II 5: 13, jfr I 15: 16 o. s. v.). Dock torde det vara klokast att ej af detta Krs uttryckssätt draga för vidtgående slutsatser. Ty det är klart, att om Kr alltid vid tempelmusiken tänkt sig sången och musiken i intim samverkan, så kan han uttrycka sig, som han gör — och det så mycket hellre, som instrumentalmusiken sköttes af sångarna själfva. Å andra sidan torde vi ej få tänka på sången enbart (utan ackompanjemang), när Kr understundom mer i allmänhet talar om sångarnas ämbetsutöfning utan att de sedvanliga instrumenten särskildt komma på tal (I 23: 30; II 8: 14 a, jfr II 20: 19, 21; Neh. 12: 42, 46).

Nu till några detaljer! Sångarnas instrument hos Kr angifvas, där de alla uppräknas (så t. ex. I 15: 16, 19 ff., 28; 25: 1, 6; II 5: 12), såsom till antalet 3: מצלתים ("cymbaler")[1]

[1] Märkvärdigt nog använder sig Kr af detta ord äfven i II 13: 8

נבלים ("lyror", B. K. efter LXX:s ψαλτήριον "psaltare") och כנרות ("cittror", LXX vanligen κίνυρα, κιθάρα, B. K. "harpor"). Däremot förekommer ej "tamburin", תף (LXX τύμπανον, B. K. "puka"), som annars var så vanlig i Israel vid dans och sång och högtidliga processioner (Gen. 31: 27; Dom. 11: 24; 2. Sam. 6: 5 o. s. v.). Den enda gång Kr nämner något om detta instrument är i I 13: 8, parallellställe till 2. Sam. 6: 5, hvarifrån det vid afskrifvandet kommit med hos Kr. Likaså saknas hos Kr "flöjten", חליל, fullständigt, ehuru den senare hade sin gifna roll vid gudstjänsten äfven den, såsom Talmud visar[1].

Hur dessa instrument i orkestern komma till användning, säger oss Kr icke. Ej heller till hvilket antal. Förmodligen varierade det allt efter antalet af dem, som sjöngo. Enligt Mischna voro dock cittrorna i flertal och aldrig mindre än 9[2]. Möjligen kan man af I 15: 19 sluta sig till att cymbalen, såsom därtill speciellt lämplig, var sångledarens-musikanförarens speciella instrument (jfr I 6: 4). Därmed stämmer *Büchlers* iakttagelse, att just detta instrument tycks intaga en särställning i orkestern[3]. Det kom väl hufvudsakligen till användning för att angifva, när sången skulle börja, kanske ock för att markera rytmerna däri.

Intressant för Krs teori om David som tempelmusikens fader är icke blott, att han utvalt de första sångarmästarna och i allmänhet organiserat tempelmusiken (jfr s. 134 ff.), utan äfven den karakteristiska föreställningen, att konungen själf uppfunnit, ja, förfärdigat instrumenten! Se framför allt 23: 5 "— — — de instrument, som jag förfärdigat" (se ock II 7: 6; II 29: 26; Neh. 12: 36. Jfr Am. 6: 5).

Till den kronistiska tempelmusiken hörde äfven trumpetblåsningen. Till trumpeterna, חצצרות[4], som hos Kr i litur-

= 2. Sam. 6: 5, ehuru Sam. har det egendomliga צלצלים, ett bevis för hvad som för öfrigt är tämligen självklart: äfven i 2. Sam. 6: 5 tänker Kr på den levitiska tempelorkestern. Så naturligtvis äfven i I 15: 28; II 20: 28.

[1] Jfr *Schürer*, a. a. s. 278.

[2] Jfr *Schürer*, a. a. s. 278.

[3] Z. A. W. 1899 s. 329 f.

[4] Sällan omnämnda i förexilisk tid (Hos. 5: 8; 2. Ko. 11: 14; 12: 14).

giskt bruk efterträdt hornen, שפרות, tages det därför gång efter annan hänsyn (I 15: 24; 16: 6, 42; II 5: 12 f.; 29: 26 ff.; Esr. 3: 10 o. s. v.). Särskildt karakteristiskt för den betydelse, som Kr tillmäter dem vid gudstjänsten, är emellertid, att han vid ett par tillfällen insätter dem i texten, där de på parallellställena i den äldre traditionen saknas. Jfr I 13: 8 med 2. Sam. 6: 5 och I 15: 28 med 2. Sam. 6: 15. När orkesterns instrument uppräknas, hur skulle enligt Kr trumpeterna kunna fattas? Att han, tack vare sin omsorg om dem, i I 15: 28 kommer att nämna hornen och trumpeterna sida vid sida vållar honom därvid intet hufvudbry: han gör sitt tillägg helt mekaniskt. Jfr det omvända förhållandet i II 23: 13 = 2. Ko. 11: 14! I traditionen omtalades trumpeterna — otvifvelaktigt var det orsaken, hvarför Kr här kom att tänka på den levitiska orkestern.

Att trumpetblåsningen för Krs uppfattning hade en bestämd och obligatorisk roll att fylla i gudstjänstlifvet, därom kunna vi alltså vara öfvertygade. Tyvärr lämnar han oss emellertid i sticket äfven här, då vi närmare söka precisera denna roll. Endast så mycket blir af Krs framställning klart, att trumpeterna och orkestern åtminstone ibland samverkade med hvarandra (II 5: 12 f.; 29: 26 ff.), medan regeln torde ha varit, att trumpeterna endast voro till för att vid vissa moment i kulten gifva signal, hvarvid hufvudsakligen lystring var ändamålet (jfr Jes. Sir. 50: 17 ff.).

När under gudstjänsten var det, som tempelsångarna hade att uppträda? Enligt senjudisk praxis tycks det ha varit i omedelbart samband med brännoffret, noggrannare bestämdt, sedan själfva offret var förrättadt, som den musikaliska delen af liturgin tog vid, i det att leviterna på ett gifvet tecken började sjunga[1]. Annorlunda hos Kr, åtminstone att döma af II 29: 27 f., ett ställe i hans beskrifning af Hiskias tempelreningsfest[2]: sången klingade till instrumentens toner under hela den tid offrandet varade. Uttryckligen framhåller Kr, att

[1] Jfr *Schürer*, a. a. 298.

[2] *Büchler*, Z. A. W. 1899 s. 333 menar, att שיר här i sammanhanget åsyftar orkestermusiken med uteslutande af sången — knappast dock med öfvertygande skäl.

det är frågan om brännoffer. Äfven annorstädes sätter Kr tempelsången i förbindelse med brännofferkulten (II 23: 18; 31: 2). På samtliga dessa ställen är det visserligen frågan om utomordentliga offer vid högtidligare tillfällen. Så mycket viktigare är det då att lägga märke till I 23: 30 "— — — och för att hvar morgon göra tjänst med att tacka och lofva Herren och likaledes hvar afton". I sammanhanget (v. 27 ff.) är det fråga om leviternas tjänstgöring, sångarnas inklusive. Det var alltså enligt Kr ej bara vid högtidligare tillfällen, som brännofferkulten skedde under medverkan af den levitiska orkestern, ehuru dess sammansättning då var fulltaligare än eljes, högtiden till ära (jfr II 5: 12), utan äfven tamîdoffret skulle kategoriskt celebreras med orkestermusik. I detta var tydligen senjudendomens praxis tillämpad redan på Krs tid — i hvarje fall var den för Kr ett ideal, som senare realiserades. Att tempelmusiken och tamîd enligt Kr hörde samman, kan man väl möjligen äfven sluta sig till af I 16: 40 f., där de af honom nämnas i nära samband med hvarandra.

Håller man på läsarten מזרח i II 5: 12[1] och anser man sig kunna generalisera Krs uppgift därstädes, så tillkom det enligt honom sångarna att under sin ämbetsutöfning stå strax (?) öster om brännofferaltaret — en upplysning, som kanske ånyo och alldeles särskildt pregnant visar hans idealiserande tendenser. Talmud åtminstone anvisar orkestern en mycket blygsammare plats[2]. De prästerliga trumpetblåsarnas plats var (jfr II 7: 6 och 5: 12) "midt emot" sångarna (enligt Kr väster om altaret[?]).

§ 3. *Responsorier och prosternation.*

Ehuru lekmännens roll vid den officiella kulten enligt Krs framställning måste ha varit inskränkt till ett minimum, så vore det dock orätt att däraf draga den slutsatsen, att de, i den mån de representerades vid gudstjänsten, endast voro passiva åhörare och åskådare af de heliga handlingarna. Herrens sköna gudstjänst hade ej blott till uppgift att omge dem

[1] Se *Kittel* i B. H. [2] *Benzinger*, M. H. K. till stället.

med en stämningsmättad religiös atmosfär och fylla dem med lyftande religiös hänförelse, utan den gaf dem äfven tillfälle till de heliga känslornas utlösande i ord och handling. Kr omtalar nämligen för lekmännens vidkommande både knäfall, bön och, ehuru icke så bestämdt och tydligt, vissa responsorier i anslutning till den levitiska tempelsången.

Vissa antydningar i psalmerna visa, att responsorier förekommo (jfr Ps. 106: 48; 118; 136 o. s. v.). Denna lekmännens roll i de professionella sångarnas vokala prestationer enligt Kr var emellertid, såsom vi kunna vänta, af underordnad betydelse. I Esr. 3: 11, där det är fråga om högtidligheterna vid det nya templets grundläggning, heter det visserligen i omedelbart sammanhang med den levitiska kultsången, att "allt folket jublade högt till Herrens lof, därför att grunden till Herrens hus var lagd" (jfr v. 13). "Das Volk nahm das Hallel auf und setzte es im kult. Jubelgeschrei fort" (*Siegfried*). Kanske har man, som *Bertholet* framhåller, här att tänka på ett responsoriskt arrangement mellan lekmännen och klerus[1]. Och äfven annorstädes ha vi hos Kr vissa uttalanden, som skulle kunna tolkas som antydningar om någonting sådant. Så t. ex. när Kr någon enstaka gång lägger det refrängartade "lofven Herren, ty han är god etc." i munnen på det gudstjänstfirande folket (jfr II 7: 3). Vi skulle ock kunna hänvisa till I 16: 36 b under förutsättning, att Kr själf, såsom *Kittel* i N. H. K. håller för troligt, kompilerat psalmkonglomeratet I 16: 28—36 ur tillgänglig litteratur: han ändrade därvid slutdoxologin i Ps. 106: 48 till en rent historisk notis af innehåll, att folket, när psalmen var sjungen, föll in med ropen "Amen!" och "Pris ske Herren!" Detta hade Kr naturligtvis ej gjort, om han icke vetat af, resp. velat veta af *något som helst* responsorium klerus och lekmän emellan. — Men frånsedt dessa osäkra antydningar ger oss Kr ingen inblick i lekmännens roll i föreliggande fall — säkert helt enkelt därför, att tempelsången på Krs tid var så godt som uteslutande sångarnas privilegium och enligt Kr äfven borde så förblifva.

[1] M. H. K. till stället. — Jfr samme författare, Biblische Theologie s. 68.

Medan offret skedde och den levitiska orkestern spelade, interfolierad af trumpeternas smattrande, hade menigheten enligt Kr äfven att vid ett eller flera tillfällen falla ned och tillbedja (II 29: 25—30). "Die Proskynese, von der — — — dreimal die Rede ist, bietet erhebliche Schwierigkeiten dar" [1]. Vi ha kanske att ge *Büchler* rätt, när han söker svårigheternas orsak i II 29: 25—30 i Krs bearbetning af en äldre berättelse. Hvad som intresserar oss är emellertid i så fall just bearbetningen själf, d. v. s. det nuvarande textsammanhanget, icke hvad som kan framgå af en litterärkritisk distinktion mellan Krs egen text och hans föregångares. I v. 30 ser det ut, som om Kr menat, att äfven sångarna själfva deltagit i prosternationen (på konungens uppmaning). Huru som helst: åtminstone 2 gånger är det tal om lekmännens prosternation i v. 28 f., i förra fallet är det hela menigheten, i det senare konungen och hans följe det gäller: "och hela församlingen föll ned, under det att sången sjöngs och trumpeterna skallade — allt intill det brännoffret var fullbordadt (v. 28). Och när de hade offrat brännoffret, knäböjde konungen och alla de, som voro där tillstädes med honom, och tillbådo (v. 29)". *Büchler* erinrar om, hur äfven vid Makkabeernas tempelinvigning folkets knäfall och bön sattes i samband med musiken i helgedomen (1. Mak. 4: 54)[2]. Om prosternation talar Kr för öfrigt på mer än ett ställe ehuru ej i så direkt anslutning till tempelkulten som i II 29: 25—30 (jfr t. ex. I 20: 18; 29: 20; II 7: 3 o. s. v.). Äfven P säger, ehuru endast undantagsvis, att menigheten föll ner i tillbedjan vid tabernaklet (Lev. 9: 24).

[1] Z. A. W. 1899 s. 335.
[2] Z. A. W. 1899 s. 336.

III. Gud och människan.

Exilen och P:s införande som lag i Israel sträckte äfven sin inverkan till frågor, som höra till de centralaste i dess religion: frågorna om Gud, om människans synd och rättfärdighet, vedergällningens problem, det ondas upphof o. s. v. Den tredje och sista hufvudafdelningen af vår undersökning har att så godt sig göra låter klarlägga Krs ståndpunkt i en del af dessa frågor. Hvad vi redan lärt känna af Krs förhållande till P låter oss ana, att han fortfarande i princip skall dela dess uppfattning, men å andra sidan har ju Kr vid mer än ett tillfälle visat intressanta afvikelser från P. Detta manar oss till försiktighet med alla aprioristiska analogislut.

KAP. 8.

Gudsbegreppet.

Först tar gudsbegreppet själft vår uppmärksamhet i anspråk. Hvilka äro dess mest framträdande egenskaper hos Kr och i hvad mån ha de sin motsvarighet hos P?

P är judendomens första större icke-profetiska litteraturprodukt. Redan i dess skapelseberättelse möter oss Gud som en i egentlig mening transcendent storhet. Afståndet från P:s gudsbegrepp till Jahvistens är öfverväldigande. Profeternas, framför allt en Deuterojesaias af händelsernas egen gång illustrerade gudspredikan hade af Jahve gjort ett verkligt öfvervärldsligt väsen af oändlig rättfärdighet och oändlig makt, världens skapare och historiens herre. För P liksom för judendomen i öfrigt var det förexiliska Israels populära, alltjämt naiva Jahvetro naturligtvis en principiellt öfvervunnen ståndpunkt. Men hos P sakna vi också plötsligt den om en äkta och omedelbar religiositet vittnande frimodighet, med

hvilken profeterna, sin upphöjda gudstro till trots, talade om Jahve, en frimodighet, för hvilken ingen antropomorfism var för djärf, ingen antropopatism för stark. I P möta vi profeternas religion i många stycken uthamrad till en reflekterande teologi. Men därvid försvinner mycket af det lefvande, konkreta intryck man får af profeternas Gud. Af det personliga och öfvervärldsliga i Jahves väsen står i P det öfvervärldsliga kvar, medan det personliga träder i bakgrunden. Därigenom förlänas gudsbegreppet något abstrakt och obestämbart. Härtill kommer att ett kultiskt-mekaniskt helighetsbegrepp hos P ofta träder i stället för det emanent etiska, som hos profeterna är så starkt betonadt. Därigenom återfår P:s öfvervärldslige Gud ibland ett karaktärsdrag, som påminner om den primitive Jahves hemlighetsfulla och farliga väsen.

Till belysning af detta P:s gudsbegrepp anföra vi några karakteristiska fakta. — I P försvinna med ens alla målande teofanier, som ännu fylla Hesekiels bok. Gud uppenbarar sig visserligen alltfort för vissa människor och meddelar sig med dem, men P iakttager en talande tystnad angående sättet, hvarpå det skett (Gen. 6: 13; 17: 1; 35: 9, 11, 13 a; Ex. 29: 42 o. s. v.). Ej ens "Herrens ängel" finner i P en fristad mer, och med honom är allt hvad änglar heter borta. I stället talar P om Herrens "härlighet", ett slags öfverjordiskt ljusfenomen i ett skylande, dämpande moln (Ex. 24: 17; 40: 34; Lev. 9: 23; Nu. 14: 10 o. s. v.). Antropomorfistiska uttryckssätt undvikas i högsta möjliga grad, antropopatiska likaså. Och lika hemlighetsfull, som Guds uppenbarelse är, är äfven hans verksamhet i världen. "Aus der überweltlichen Sphäre in die Welt hinein", får den ofta karaktären af "under" (Nu. 16: 35; 17: 17 ff. o. s. v.). De naturliga mellanorsakerna träda tillbaka: Gud handlar fullkomligt suveränt. Människorna blifva mången gång endast marionetter i hans hand o. s. v. Om Guds helighet såsom någonting mekaniskt och hans vrede som ett slags naturnödvändig reagens däraf tala ställen sådana som Lev. 10: 1 f.; 16: 2 ff.; Nu. 16: 19 f., 35; 17: 11 ff. m. fl.

Naturligtvis är Jahve äfven för P en sedlig personlighet, men detta är mer en allmän grundförutsättning än ett fram-

trädande drag i gudsföreställningen. P:s ensidiga betonande af kulten och som en följd däraf ett visst åsidosättande af det subjektiva i religionen blir ej utan konsekvenser för gudsbegreppet.

Denna avancerade transcendens i förening med ett öfvernaturligt handlande och en understundom mekaniserad helighet, som utmärker P:s gudsbegrepp, återfinna vi äfven i Krs. Dock har kanske en viss förskjutning ägt rum. *Guds öfvervärldslighet är kanske än konsekventare genomförd hos Kr än i P, men å andra sidan träder P:s mekaniska helighetsbegrepp hos Kr tillbaka, så att Krs gudsidé får en starkare etisk betoning.*

Att äfven för Kr Gud är en verkligt transcendent storhet är lätt att uppvisa. Oändlig är han, "större än alla andra gudar" (II 2: 4 [5] jfr Ex. 18: 11 [E]). "Himlarna och himlarnas himmel rymma honom ju icke", framhåller Kr tvenne gånger i anslutning till D^2 (II 2: 5 [6]; 6: 18, jfr 1. Ko. 8: 27). Han är himmelens och jordens skapare (II 2: 11 [12]). Hans är därför ock allt i himmel och på jord, "rikedom och ära, makt och styrka" (I 29: 11 b f., 16). Naturen lyder hans bud (II 7: 13 f.). Han bor i himmelen och är den verklige härskaren öfver alla hednafolkens riken, ingen kan stå honom emot (II 20: 6; 30: 27, jfr II 7: 14). Hans öfvervärldsliga härlighet prisas med ett formligt hopande af attributer (I 29: 11 a). — Och äfven för Kr ligger det ofta något magiskt oförmedladt i Jahves handlande i världen, ofta i samband med fältslag, afgjorda till Israels förmån (I 13: 14 f.; 14: 11; 20: 17, 22, jfr s. 76 f.). Sådana underverk omtalas äfven eljes (1. Ko. 22: 29 ff. = 2. Kr. 18: 28 ff.). Jfr äfven II 17: 10 f. Hur Jahve handlar, hvilka medel han brukar, säges icke, de finnas icke heller alltid, behöfvas icke. Gud är oberoende af sådant. Därpå tviflar Kr icke ett ögonblick. — Att Kr liksom P icke är alldeles fri från föreställningen om Guds helighet som någonting etiskt indifferent, någonting naturnödvändigt och mekaniskt, syns af I 13: 9 ff. (jfr 2. Sam. 6: 6 f.), Ussas olycksöde vid arkens förflyttning, och af II 26: 16 ff., berättelsen om Ussias rökoffer (jfr s. 35 och 128). En lekmans profanerande af det heliga verkar för den olycklige som ett grepp i en högspännsledning: katastrofen

blir oundviklig och ögonblicklig, oafsedt om vederbörande handlat i obetänksamhet ehuru i bästa mening (Ussa) eller på trots och i öfvermod (Ussia).

Med allt detta visar Krs gudsbegrepp i förhållande till P:s inga som helst egendomligheter. Sådana saknas emellertid icke.

Det framgår kanske redan af en jämförelse mellan *P:s och Krs olika sätt att tänka sig förbindelsen mellan Gud och hans helgedom i världen.* — Det är ganska iögonenfallande, att P, sitt transcendenta gudsbegrepp till trots, dock sätter Jahve själf i en mycket bestämd och intim relation till tabernaklet. *Hur* P där tänkt sig Jahve närvarande säges visserligen icke. Men att det varit P:s mening, att man i helgedomen kom i omedelbar närhet af gudomen själf, det visar det oerhördt pedantiska fridlysningssystem, som i lagstiftningen skyddar den för hvarje profanering (jfr s. 97 f.). Helgedomen är äfven hos P Israels Guds uppenbarelseställe (Ex. 25: 22; 40: 34 f.; Lev. 16: 2; Nu. 7: 89 o. s. v., jfr Ex. 25: 8; 29: 43 ff.). אהל מועד, "uppenbarelsetält", är ett af P:s älsklingsuttryck (jfr s. 92).

Ehuru nu äfven Kr rör sig med uttryck sådana som Guds hus, boning etc. (jfr s. 101) och ej mindre strängt än P betonar templets helighet (jfr s. 98 ff.), så undviker han dock, såsom vi redan framhållit, att tala om någon uppenbarelse af Gud i samband med templet (jfr s. 101 f.). Vidare må man observera, att Kr efter den deuteronomistiska skolans föredöme (2. Sam. 7: 13[1]; 1. Ko. 3: 2; 5: 17, 19; 8: 16, 18 f., 29, 44, 48; 2. Ko. 23: 27) och i motsats till P har en stor förkärlek för att operera med "Jahves namn", så snart det gäller Guds förhållande till sitt tempel. Så t. ex. när det hos Kr talas om att bygga ett hus åt *Jahves namn* (I 22: 7, 10; 28: 3; II 1: 18; 6: 7 f., 34, 38; 20: 8) eller säges, att *Jahves namn* är i templet (II 7: 16). Jfr 1. Ko. 9: 7 = 2. Kr. 7: 20: Jahve har helgat templet åt *sitt namn!*[2] Om det än icke kan förnekas utan snarare

[1] Jfr *Budde*, M. H. K. VII s. 232 f.

[2] Liknande uttryck förekomma äfven, när det är fråga om Jerusalem såsom Guds stad par preference tack vare templet (II 6: 5 f., 10; 33: 4; 12: 13; 33: 7) — äfven detta i anslutning till D^2 (1. Ko. 8: 16, 29; 23: 27 o. s. v.).

är sannolikt, att redan D^2 med dylika vändningar anslöt sig till ett vanligt talesätt (jfr Jes. 18: 7; Dt. 12: 5, 11, 21; 16: 2, 11; 26: 2 o. s. v.; Jer. 7: 12, 14), så äro de dock för D^2 karakteristiska såsom aldrig tidigare i Israels religionshistoria. Kr, som med tydlig förkärlek accepterar dem, ledes därvid säkerligen af samma intresse som D^2 och dokumenterar därigenom sin teologiska ståndpunkt: *Kr liksom före honom D^2 var, då det gäller att i någon form framhålla Guds förhållande till templet, faktiskt rädd att säga för mycket.* Det gällde att på samma gång fasthålla vid Guds öfvervärldsliga väsen och dock finna ett uttryck för den aldrig släppta öfvertygelsen, att man i Jerusalems tempel kunde räkna med honom såsom realiter närvarande. I Jahve*namnet* fann man en borgen för Guds hemlighetsfulla och dock reala närvaro där, på samma gång som Jahve själf icke längre som förut i mer konkret och sinnlig mening lokaliserades till en viss bestämd punkt af jorden (jfr ännu Am. 1: 2; Jes. 6). Det kan ej förnekas, att i förhållande till denna namnhypostasering hos D^2 och Kr är P:s כבוד, åtminstone enligt P:s egen framställning och trots sitt hemlighetsfulla väsen, dock en något mera massiv-sinnlig representant för en öfvervärldslig Gud. Det är ganska betecknande, att Kr icke godtar P:s hypostasering, utan går tillbaka till D^2:s mera abstrakta representant för himmelsgudens närvaro bland sitt folk, och att Kr, icke P, direkt och eftertryckligt *understryker* helgedomens roll att först och främst vara Jahves kultort, icke hans boningsplats eller uppenbarelseställe (jfr s. 100 f.).

Äfven i fråga om arken yttrar sig Kr mera reserveradt än P. — På Davids och Salomos tid liksom ännu senare (E) är arken numen præsens: sambandet mellan Jahve och den är det intimaste (1. Sam. 4: 3 ff.; 2. Sam. 6: 4 ff.; 15: 25; Nu. 10: 33, 35 f.). Arken är mer än en symbol, den betecknar Jahves reala närvaro bland sitt folk. För profeterna spelar den som bekant ingen roll, ej ens för Hesekiel. I P liksom i Dt (jfr D^2) är den dock åter en faktor af betydelse om ock hufvudsakligen som förvaringsort för lagtaflorna (Dt. 10: 1—3, 8 o. s. v.; Ex. 25: 16, 21; 1. Ko. 8: 21). Men i P får den *dessutom* sin största och viktigaste betydelse genom den Jahveuppenbarelse, som

P tänker sig äga rum öfver dess כפרת (Ex. 25: 22). Med denna sin uppfattning skiljer sig P från Dt och för öfrigt från hela G. T. Säkert innebär densamma en reminiscens från den gammalisraelitiska föreställningen af arken som numen præsens.

Men äfven i denna moderniserade form är det antika föreställningssättet omöjligt att smälta för Kr. Så mycket torde i hvarje fall framgå af en jämförelse mellan I 13: 6 b och parallellstället 2. Sam. 6: 2, äfven om man helst med *Giesebrecht* skulle vara böjd att stanna vid ett non liquet i anseende till möjligheten att på ifrågavarande ställen exakt kunna följa textutvecklingens gång[1]. Kr undviker att på något annat sätt bringa Jahve i förbindelse med arken än så till vida, "att hans *namn* nämnes däröfver". Därmed vill Kr helt enkelt säga, att arken, som väl äfven för honom var förvaringsort för lagtaflorna, är Jahves egendom och i denna egenskap helig. Detta ligger väl ock för Kr uttryckt i sammansättningarna "Guds ark", "Jahves ark" (I 15: 1 ff.). Såsom Kr i I 13: 6 b skulle äfven D[2] ha kunnat uttrycka sig, men i detta uttryckssätt ligger icke längre tanken på en real förbindelse mellan Gud och den gamla högheliga nationalklenoden. Ett stöd för vår åsikt, att Kr verkligen lossat på de hemlighetsfulla band, som ännu hos P existera mellan Gud och arken, finna vi i ett ställe i Salomos stora tempelinvigningstal (II 6): "och stå nu upp Herre Gud och kom till din hvilostad *du och din makts ark*" (v. 41 a). Parallellstället i Ps. 102: 8 är enligt de fleste (*Hitzig*, *Dillmann*, *Buhl*, *Wellhausen*, *Duhm*) i förhållande till krönikestället sekundärt. Alldeles tydligt skiljer sig alltså för Kr Gud från arken, så tydligt som här knappast på något annat ställe i hela G. T.[2]

Dock är det ej endast i samband med Guds förhållande till templet och arken, som Kr uttrycker sig en smula mera reserveradt än P, något, hvartill orsaken naturligtvis är att söka i gudsbegreppets utveckling i transcendent riktning. Att en så-

---

[1] Die A. T. Schätzung des Gottesnamens s. 133.

[2] Det enastående uttrycket "din makts ark" är väl af Kr valdt med hänsyn till de underfulla gärningar, hvarom traditionen i samband med den visste berätta.

dan utveckling verkligen ägt rum mellan P och Kr, därom vittnar än påtagligare ett annat fenomen: redan hos Kr kunna vi iakttaga en viss benägenhet att *undvika det gamla Jahvenamnet.*

P hyser som bekant i detta fall ännu inga som helst skrupler. Efter sin framställning af Guds uppenbarelse för Mose under det nya namnet Jahve (Ex. 6: 1 ff.) begagnar sig P oförbehållsamt däraf, när han talar om Gud[1]. Annorlunda är förhållandet med Kr. Icke så att Jahvenamnet hos honom försvinner. Gjorda efterräkningar ha t. o. m. visat, att Jahve hos Kr ännu är den vanligaste beteckningen på Gud. Men Krs ändringar och tillägg i samband med Jahvenamnet äro dock så många och karakteristiska, att man med skäl hos honom kan tala om en begynnande och bestämd tendens att undvika, resp. korrigera, ett tidigare häfdvunnet bruk af detsamma. För Kr egendomligt är nämligen, att han ibland utan vidare i st. f. Jahve skrifver אלהים eller האלהים (I 4: 10; 5: 20, 25; 12: 22; 13: 8, 12, 14 [jfr parallellverserna 2. Sam. 6: 5, 9, 11]; 14: 10 f.; 16: 1 f. o. s. v.). Andra gånger skrifver han Jahve men sätter då understundom ordet i förbindelse med אלהים till sammansättningen יי אלהים (II 28: 10; I 17: 16) eller יי האלהים (I 22: 1, 19; II 26: 18; 32: 16 o. s. v.). T. o. m. i med Jahve sammansatta egennamn kan man hos Kr spåra ifrågavarande egendomlighet. Så t. ex. när מיכיה i 2. Ko. 22: 12 på parallellstället i 2. Kr. 34: 20

---

[1] Vi ha dock i detta sammanhang att observera ett egendomligt ställe hos P. Vi mena Lev. 24: 11 (16). Kanske har t. o. m. senare tiders bruk att undvika Jahvenamnet där så att säga sin kanoniska förebild och källa (jfr *Schultz*, Alttestamentliche Theologie s. 409). Där talas om en halfisraelit, som smädar Gud, hvilket uttryckes med att han smädade "namnet" (השם). Jfr v. 16 b, där שם står utan artikel, ehuru äfven läsarten השם förekommer (jfr *Bœntsch*, N. H. K. till stället). Ursprungligen stod där väl שם יהוה (såsom i v. 16 a). — Redan i P ha vi alltså ett bevis på att man åtminstone under vissa förhållanden undvek att nämna Jahves namn. Här t. ex. är det verbet ויקב, som för vederbörande gjorde det omöjligt att såsom objekt utan vidare skrifva Jahve. Fenomenet är i hvarje fall i P enastående. Angående detta verb på ifrågavarande ställe jfr *Gesenius-Buhl* under נקב och å andra sidan *Bœntsch* i N. H. K.

förekommer i sin förkortade form מיכה (jfr I 5: 5; 8: 34 f.), eller då Kr därför i regel skrifver מכאל (I 5: 13 f.; 6: 25; 7: 3; 8: 16; 12: 20; II 21: 2 o. s. v.).

Detta fenomen, att Kr undviker Jahvenamnet eller kanske rättare inskränker bruket däraf, är som bekant ingenting för Kr egendomligt. Det återkommer t. ex. i Esra-Nehemiamemoirerna, i Koheleth, Ester och Daniel (jfr Ps. 42—83). Men för oss, som vilja precisera Krs gudsbegrepp i förhållande till P:s, är det nog så betydelsefullt. Ty det visar otvifvelaktigt, att motsatsförhållandet mellan Gud och människan blifvit större och i hela vidden af sin storlek allt djupare fattadt och kändt. Det är, som skulle man rygga tillbaka för att till Gud och om Gud tala med det traditonella förtroliga Jahvenamnet. Men äfven därför kom detta mer och mer ur bruk, att den gamle förbunds- och nationalguden nu allt allmännare och klarare blef fattad som all världens Gud: i förhållande till denne världens Gud, med hvilken man nu allena räknade och hade att räkna — som individ och folk — torde Jahve i egenskap af Israels specielle Gud icke ha förblifvit samma konkreta och lefvande verklighet som förr, hvilket naturligtvis icke betyder, att judendomen släppte sin tro på att Israel var ett af Gud utvaldt släkte i världen.

Som ett naturligt uttryck för Krs transcendenta och universella gudstro ha vi väl också slutligen att närmast förklara den utomordentliga frimodighet, hvarmed han understundom, trots sin snäfva exklusiva hållning vis à vis hednafolken såsom sådana (jfr s. 67 ff.) sätter enskilda hedningar (Hiram, Neko, Cyrus, Sabas drottning o. s. v.) i direkt relation till Israels Gud, i det de framställas handlande och talande som sannskyldiga proselyter och t. o. m. betros att taga det heliga Jahvenamnet i sin mun (II 2: 10 f.; 35: 20 ff.; Esr. 1: 1 ff., jfr s. 83). Men därvid går Kr faktiskt långt utöfver, hvad som skulle ha varit möjligt hos P. Vi påminna endast om den synnerligen släta figur, som Bileam gör hos P, därför att P icke kan tänka sig en hedning, som är Israels Guds betrodde tjänare och sändebud (jfr s. 63). På ett helt annat sätt än P drar Kr åtminstone omedvetet och teoretiskt ut konsekvenserna af sitt uni-

versella och transcendenta gudsbegrepp: är Israels Gud världens öfvervärldslige Gud, då ter det sig för Kr som något alldeles självklart, att denne Gud också varit känd och, momentant åtminstone, äfven erkänd bland hedningarna, hur mycket de än för öfrigt i Krs ögon i förhållande till Israel voro religiöst en enda väldig klass af mindervärdiga parias. Och liksom det för Kr ter sig såsom något alldeles självfallet, att hedningarna momentant kunde tala om Israels Gud som världens Gud och gå hans ärenden (jfr framför allt II 35: 20 ff.), så var det också för honom ingenting anstötligt eller märkvärdigt däri, att denne äfven bland hedningarna kunde söka efter ett "hängifvet hjärta" (II 16: 9, jfr s. 82 f.). —

Trots denna utveckling mot en allt principiellare universell transcendens, hvarom Krs gudsidé äfven i förhållande till P:s torde kunna sägas vara bevis, är Gud för Kr dock ingalunda öfvervägande en teologisk abstraktion. Krs Gud är en i eminentaste grad *lefvande Gud*. Gudsbegreppets rent personliga och sedliga karaktär framträder i öfverensstämmelse därmed långt starkare hos honom än i P. Det äger något af det gamla profetiska gudsbegreppets konkreta fasthet men ock något af dess värme och lif.

Hur konkret och personligt Krs gudsbegrepp i själfva verket är framgår redan däraf, att han liksom profeterna och i motsats till P icke det minsta tycks reagera mot användandet af antropomorfistiska och antropopatiska talesätt om Gud eller i samband med honom. Att detta ofta sker i anslutning till den parallella litteraturen (2. Sam.-Konbb.) skall icke förnekas (jfr I 21: 15; II 2: 11; 6: 4, 15, 40; 9: 8; 18: 18; 36: 16 o. s. v.), men det är klart, att hade Kr principiellt liksom P själf undvikit dylika talesätt, hvilket *icke* är förhållandet (jfr I 28: 3, 5; II 6: 40 f.; 7: 14 f.; 13: 12; 20: 29; 30: 12), så hade vi också väntat, att han icke så utan vidare användt sig af den äldre litteraturens (inklusive den deuteronomistiska öfverarbetningens) ofta mycket oförbehållsamma vändningar och uttryck i fråga om Gud och hans väsen.

Men ännu mer och i djupare mening är det den lefvande personligt-sedliga karaktären i Krs gudsbegrepp, som förlänar

det dess likhet med profeternas. Vi anföra några karakteristiska exempel.

Gud älskar hängifna, ärligt uppriktiga hjärtan, ja, han söker efter dem öfverallt på jorden, ej bara i Israel, för att med sin makt få tillfälle att hjälpa dem (II 16: 9). Israels Gud låter alltså ingen uppriktig gudsförtröstan komma på skam. Och såsom Gud söker, så låter han sig också finna: äfven här gäller ordet καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει (I 28: 9 b$^{\alpha}$). "Han rannsakar alla hjärtan och förstår alla uppsåt och tankar" (I 28: 9 a$^{\beta}$). Hos honom "finnes ingen orätt, och han har icke anseende till någons person, ej heller tager han mutor" (II 18: 7 b, jfr Dt. 10: 17). "Han är närvarande, så ofta det dömes, och ser till, att ingen orättfärdighet sker (II 18: 6 b). Han förmår både att hjälpa och stjälpa (II 25: 8 b$^{\beta}$). Han förkastar den, som öfvergifver honom (I 28: 9 b$^{\beta}$). Men han är också en nådig och barmhärtig Gud, som icke vänder sitt ansikte bort från dem, som omvända sig till honom (II 30: 9 b, jfr v. 6 b) o. s. v.

I detta sammanhang torde det slutligen vara på sin plats att redan här påminna om ett par för Kr synnerligen karakteristiska egendomligheter. Först och främst *den etiska dualismen:* i motsats till P och en ännu äldre uppfattning kan Kr icke under några förhållanden längre i Gud se en verkande faktor, när det gäller det onda här i världen. Så ytterst lefvande och fin är hans uppfattning af Gud som en etisk personlighet. Det måste enligt Kr för det onda här i världen finnas någon annan grund och orsak än Gud, hur absolut och suverän han annars än är att tänka[1]. För det andra *den i P tillbakaträdande, dogmatiskt genomförda vedergällningsläran.* I ingen af G. T:s skrifter är denna lära med sådan energi och konsekvens förfäktad som i den kronistiska litteraturen. Och hur omdömet om Krs vedergällningsteorier än må utfalla, deras bärande grund är dock den orubbliga, alla tvifvel öfvervinnande tron, att Jahve för sin omutliga rättfärdighets skull ej kan underlåta att redan här på jorden belöna det goda och straffa det onda[2]. — Det är därför ett tvetydigt tal, när *Marti* angående judendomens lära om Gud uttrycker sig på följande sätt: "Gott ist eben

[1] Jfr vidare nedan kap. 10. [2] Jfr vidare nedan kap. 13.

erhaben über die Welt, durchaus transcendent. Die Welt ist sein Geschöpf, steht unter seiner Leitung; *er verfügt darüber nach Gutdünken*“ [1]. De af oss kursiverade orden gälla icke utan vidare. Så vidt det blir fråga om människovärlden och speciellt Israel, reser sig Krs hela inre med ett absolut veto mot hvarje tanke på godtycke eller godtfinnande från Guds sida: så rättfärdig är Jahve, att han ej *kan* lämna en dygd obelönad, en synd ostraffad i denna värld.

Så lämnar då äfven den kronistiska litteraturen så godt som någon annan judendomens litteraturprodukt ett bevis på att Gud, hur allt mera öfvervärldslig han än uppfattades, dock icke blef en teologisk abstraktion, och att hans transcendenta väsen icke ledde till en deistisk uppfattning af hans förhållande till världen och människorna. I G. T. tillhör det endast den gudlöse att hysa en sådan föreställning om Gud, att han ej skulle vårda sig om sin skapelses verk. (Jes. 29: 15; Hes. 8: 12; Job 22: 13 f.; Jer. 23: 23 [2] o. s. v.). Hvad som utmärker Kr *i förhållande till P är just*, såsom vi funnit, *de starkare uttrycken för på samma gång denna gudsbegreppets transcendens som denna dess alltjämt lefvande sedligt personliga karaktär.*

KAP. 9.

Änglarna.

I samband med gudsidéns stigande transcendens och behofvet att ändock fasthålla tron på Jahves alltfort obrutna förbindelse med sin skapade värld står också det faktum, att i judendomen tron på änglarna blef så populär och nådde en så rik utveckling. Det är intressant, att *Kr i motsats till P alldeles tydligt räknar med — sannolikt en hel härskara af — öfverjordiska gudomliga väsen, hvilkas förnämsta uppgift tycks vara att understundom förmedla så väl Guds uppenbarelse af sin vilja som hans mäktiga ingripande i de historiska händelsernas gång.*

Änglatron i Israel är välbevittnad redan i förexilisk tid. Tidigt möta vi en gestalt sådan som מלאך יהוה resp. מ"(ה)אלהים,

[1] Theologie des A. T:s s. 235.

[2] Till Jer. 23: 23 se dock *Giesebrecht*, N. H. K. till stället.

hvilken, man må tänka hur man vill om dess ursprungliga betydelse, dock faktisk mycket tidigt i förhållande till gudomen förde en relativt självständig tillvaro i egenskap af en Guds "härold", ett gudomligt "sändebud" (så i JE och annorstädes, jfr Gen. 16: 11; 21: 17; 24: 7, 40; Ex. 33: 2 f.; Nu. 22: 31; Dom. 13: 3 ff.; 2. Sam. 24: 16 ff.; 2. Ko. 19: 5 ff. o. s. v.). Från denne "Herrens ängel" par preference skiljer sig emellertid redan i E en hel mängd מלאכים (Gen. 28: 12; 32: 1). Jfr uttrycket מחנה אלהים (Gen. 32: 2), hvilket visar hän på ett flertal. I Jos. 5: 13 ff. (E) talas det om en ängel, som är en "höfvidsman öfver Herrens här". Om en förexilisk föreställning om änglar vittna förresten ställen sådana som Gen. 6: 1 ff.; Hos. 12: 5; 1. Ko. 22: 19 m. fl. Men hvad profeterna beträffar, är det först Hesekiel, för hvilken de spela någon roll (9: 2; 10: 2; 40: 3 o. s. v.). Hos denne är det också, som vi för första gången i profetian (40: 3 ff.), kanske öfverhufvudtaget (jfr dock 1. Ko. 13: 18 [D^s?]), möta en "angelus interpres", d. v. s. det första spåret af den senare uppfattningen, att uppenbarelsen förmedlades genom änglar (Sak. 1: 8 ff.; 3: 2 ff. etc.; Dan. 8: 13 f.; 12: 5 ff.).

Med hänsyn till denna änglarnas välbevittnade existens redan i det förexiliska Israels tro är det mycket märkligt, att de principiellt träda tillbaka i P så mycket märkligare, som ju Hesekiel är den egentlige banbrytaren för den exiliska prästteologin. I P:s systematiskt noggranna skapelseberättelse t. ex., säges ej ett ord om några änglar[1]. Någon tillfällighet är detta säkert icke. Vädrade P i tron på änglar en rest af hednisk mytologi? Helt säkert. Menade han ock, att en Jahves hofstat i himmelen, sådan den kommer till synes t. ex. i Jobprologen, skulle innebära en inskränkning af hans absoluta väsen? Kanske. Huru som helst, visst är att P för sin del icke har

---

[1] Mot t. ex. *Schultz*, a. a. s. 481, är väl att fasthålla, att det egendomliga uttrycket Gen. 2: 1 icke tar sikte på några änglar, ehuru צבא i och för sig tillåter denna tolkning (jfr t. ex. Jos. 5: 14 f.; 1. Ko. 22: 19; Ps. 148: 2 o. s. v.), "— — hier poetisch-archaistisch auf alle Klassen der lebendigen Wesen bezogen (*Gunkel*, N. H. K. till stället).

behof att postulera några himmelska medlande väsen mellan Gud och världen. Mose var för honom medlare nog, och behöfdes det i exceptionella fall, så grep Gud själf in i historien, oförmodadt och underbart, med sin oinskränkt suveräna makt (jfr s. 177).

Denna P:s negativa ställning till angelologin är, såsom vi redan nämnt, icke Krs och ej heller judendomens i allmänhet. P:s inflytande räckte tydligen icke till för att eliminera bort änglarna ur folkets tro. Föreställningarna om dem voro allt för folkliga, öppnade allt för många vägar för fantasin och passade allt för väl tillsammans med judendomens transcendenta gudsidé, för att något sådant skulle ha varit tänkbart. Det var snarare helt naturligt, att föreställningarna om änglarna, åtminstone bland den stora massan af folket, skulle bli allt mera populär och allt rikare utvecklad. — *Kr visar, hur äfven i lagiskt-exklusiva, P ytterst närstående kretsar tron på änglarna stod orubblig, P:s utomordentliga auktoritet och inflytande till trots.* Visserligen talar han ej vidare ofta om dem, snarare sällan, men att han icke dess mindre i detta fall stod under inflytande af den allmänna tidsströmningen, det synes 1:o däraf, att han ej, såsom P vis à vis de äldre källorna i Hexatevken, tiger ihjäl traditionens vittnesbörd om änglarna, och 2:o däraf, att han i fråga om dem bjuder åtskilligt utöfver, hvad den äldre parallella litteraturen har att förmäla.

Hvad är då det utmärkande för Krs tro på änglarna?

Karakteristiskt för senjudendomens angelologi är bland annat, att vissa af änglarna erhålla namn. I G. T. sker detta som bekant först hos Daniel (8: 16; 9: 21; 10: 13, 21; 12: 1). Hos Kr uppträda de ännu alltjämt i öfverensstämmelse med förhållandet i hela den tidigare litteraturen *under full anonymitet.* Här föreligger tydligen mellan Kr och Daniel en rätt betydelsefull angelologisk utveckling. Ty anonymitetens uppgifvande sammanhänger tämligen säkert med det faktum, att änglarna, som sedan gammalt haft en fullkomligt underordnad ställning som blotta tjänare åt Guds vilja och i öfrigt trädt alldeles tillbaka i förhållande till honom, nu i judendomen sent omsider — åtminstone i vissa fall — fingo en konkretare ut-

gestaltning och ett bestämdare verksamhetsområde, ja, understundom till följd häraf en betydelse, som direkt kunde sägas utfordra tillbedjan (jfr Jub.bok. 30: 20; Test. Dan 6; Test. Lev. 5; Test. Ass. 6 o. s. v.). Kr representerar i detta fall ännu en i förhållande till Daniel relativt antik ståndpunkt. Detta är dock icke alltid förhållandet.

Kr är t. ex. *ej främmande för tanken på änglar såsom profetians förmedlare.* Detta framgår af en jämförelse mellan 2. Sam. 24: 18 och 1. Kr. 21: 18. På det förstnämnda stället läsa vi: "Och Gad kom till David samma dag och sade till honom: res upp ett altare etc." Ingen får här af sammanhanget fram någon annan mening, än att Gad (såsom i v. 11) talar på *Jahves* befallning. Men i stället skrifver Kr på parallellstället: "Men Herrens ängel befallde Gad att säga till David, att David skulle etc." Kr menar alltså här (i motsats till i II 12: 5), att profeten ej mottagit uppenbarelsen af Gud direkt utan förmedlad genom ett lägre gudomligt väsen[1], nämligen samma ängel, som utfört Jahves dom öfver Israel. Sannolikt nog tänker Kr därvid på "Herrens ängel" (jfr Sak. 1: 11 f.; 3: 1 f.), hvilken annars starkt träder tillbaka i judendomens angelologiska funderingar[2]. Det är i hvarje fall intressant att jämföra I 21: 18 med t. ex. Ex. 7: 1 f. (P): på senare stället inskjutes *Mose* som en sannskyldig "Herrens ängel" mellan Gud och Farao, ja, mellan Gud och Aron, hvilken snarast spelar Gads roll liksom Mose ängelns — för "Herrens ängel" har P ej någon sympati (jfr s. 177).

Ännu en sak af intresse knyter sig emellertid till Krs framställning af ängelvisionen i I 21. Kr säger i v. 16: "När nu David lyfte upp sina ögon och fick se Herrens ängel stående mellan jorden och himmelen etc." Därmed korrigeras v. 15 b (= 2. Sam. 24: 16 b): ängelns plats vid Araunas loge var ej enligt Kr att förstå så, att ängeln faktiskt befann sig där. Så måste man väl däremot förstå 2. Sam. 16 b + 17 a. Samuelsboken står på den antika uppfattningens ståndpunkt: då "Jahves ängel" eller äng-

[1] I t. ex. II 16: 7; 19: 2; 28: 9 säges ej uttryckligen, *hur* profeten erfarit Guds vilja.

[2] Jfr, hvad senjudendomen beträffar, *Bousset*, Die Religion des Judentums s. 369 anm. 1.

larna i allmänhet uppenbarade sig här på jorden, tänktes det ske i en gestalt, som ofta i intet afseende skilde sig från vanliga manliga individers. Om änglarna ock i enstaka fall uppenbarade sig "från himmelen", så framför allt i E (Gen. 21: 17; 22: 11), så gingo de dock äfven omkring på jorden, ja, åto och drucko ibland, såsom andra människor o. s. v. (jfr Gen. 18: 1 ff.; 19: 2 f.; Jos. 5: 13; Dom. 6: 11 ff.; Hes. 9: 2 ff.).

Emellertid går det genom G. T. en viss sträfvan att framhålla äfven änglarnas öfvervärldsliga väsen. Så kanske i ängelvisionen i Dom. 13 (vv. 6, 15 f.). Vidare i de nyssnämnda E-ställena i Genesis. Men framför allt är det naturligtvis i efterexilisk tid, som detta äger rum. Nu bli de på fullt allvar himmelsgudens himmelska tjänare, hvilka understundom åter i sin tur behöfde *sina* tjänare som sändebud på jorden. Sakarja ger oss ett karakteristiskt exempel. "Herrens ängel" lämnar enligt denne profet ej mer sin himmel: under sig har han änglar af lägre rang (2: 7 f.; 3: 4), dem sänder han ut, genom dem mottager han bud från jorden (1: 11) o. s. v.

En liknande, ren transcendent tillvaro för nu också af allt att döma Jahves ängel hos Kr. Medan ännu i Hes. 9 domsänglarna gå omkring i Jerusalem liksom mordängeln i 2. Sam. 24, är något sådant för Kr omöjligt att tänka. Kr menar fastmer, att ängeln visar sig "stående" mellan himmel och jord. Hans uppenbarelse är därför också sådan, att den slår människan (i detta fall David och de äldste) med skräck och kastar henne i stoftet (v. 16 b). Att Kr tänker sig ängeln bevingad[1] säges visserligen icke uttryckligen, men det är i och för sig icke alldeles osannolikt. Vingarna äro ett attribut till änglarna, hvilket judendomen troligen hämtat från Kerub- och Serafgestalterna, sådana man sedan gammalt föreställde sig dem (Jes. 6, Hes. 1). Ursprungligen var föreställningen om bevingade änglar någonting för Israel absolut främmande. Man jämföre himmelsstegens roll i Jakobs dröm Gen. 28 (E)!

Äfven af andra ställen hos Kr framgår det, om också helt i förbigående, att han delat samtidens tro på änglar. Vi hän-

[1] Så *Kittel* i N. H. K.

visa framför allt till II 20: 22 (jfr äfven I 12: 22; II 14: 12; 18: 18). I II 20: 22 läsa vi, hur Gud en gång hjälper Israel i ett fältslag genom att sända מארבים mot fienderna, hvarigenom fiendehären råkar i fullständig upplösning. מארבים öfversätter *Kittel*[1] med "feindselige Mächte", *Benzinger* med "Auflaurer". Hur man än må öfversätta ordet, så är väl så mycket säkert, att Kr här åsyftar *öfvermänskliga* väsen och då närmast tänker på änglamakter, af Gud utsända för att på ett underbart sätt frälsa hans egendomsfolk[2]. Att denna tolkning för Krs angelologiska teorier icke innebär någonting absurdt, det framgår, synes oss, af II 14: 12, där det i en liknande situation talas om Jahve och hans här: "— — — och af etiopierna föllo så många, att ingen af dem kom undan med lifvet, ty de blefvo nedgjorde af Herren och hans här" (eg. "läger", se nedan). Mäktiga himmelska makter ha vi väl både i II 20: 22 och 14: 12 att närmast tänka på. Jahves härskaror i kamp med Israels fiender — en urgammal tro i Israel (Dom. 5)! *Kan* Jahve ock själf enligt Kr på ett oförmodadt och underbart sätt ingripa i världen (jfr s. 178), så *behöfver* han ej alltid göra det: han har himmelska tjänare att skicka, hvilka här i världen uträtta hans befallningar. Kr tänker sig dem som en imponerande stor skara. Det framgår af I 12: 22 hebr. 23

---

[1] Jfr *Barnes* (Cambridge Bibel): "ambushments"; *Harvey-Jellie* (The Century Bible): "liers in wait"; B. K. (oklart): "ett angrepp bakifrån".

[2] Mot *Dillmann*, A. T. Theologie s. 335. Naturligtvis är det ej omöjligt, att såsom D. (jfr *Bertheau*, kommentar till stället) håller före, Kr i II 20: 22 tänkt på onda demoniska väsen, som Jahve tagit i sin tjänst. Icke ens P kan fritagas från tron på sådana (se nästa kap.) Men sannolikt är detta ej med hänsyn till situationen i II 14: 12. Vi hänvisa för öfrigt till hvad D. själf säger (s. 324) om änglarnas funktioner, hur bland dem äfven ingår att utföra Guds straffdomar och t. ex. "Völker zum Krieg wieder einander aufzustacheln". I hvarje fall *behöfver* icke ordet מארבים åsyfta en etisk kategori lika litet som ממיתים (Job. 33: 22) eller מלאכים רעים (Ps. 78: 49). På sådana olycksänglar (från Israels fienders synpunkt) har Kr väl närmast tänkt — samma väsen som i II 14: 12 bilda hans "läger".

(utan parallell i Sambb.): för att riktigt kunna demonstrera mängden af dem, som samlade sig kring David, liknar Kr hans läger vid ett "Guds läger". Liksom Elohisten i Gen. 32: 3 visar Kr på detta ställe och genom detta uttryck, att han trodde på och förutsatte tillvaron af talrika skaror himmelska tjänare. Äfven på ett sådant ställe som det nyssnämnda, II 14: 12, där vi alldeles tydligt finna tron på öfverjordiska makter i Jahves tjänst, begagnar Kr underligt nog ej צבא utan מחנה. Vissheten om tillvaron af dessa himmelska härskaror gör också, att det ej bereder honom någon som helst anstöt att i II 18: 18 rekapitulera I Ko. 22: 19 eller att tala om "härskarornas Gud", då väl i hvarje fall Kr, liksom judendomen i öfrigt, hvad än ursprungligen kan ha legat i denna urgamla benämning, tolkade ordet härskaror (צבאות) om de himmelska änglaskarorna, som tjänade Gud och så att säga representerade både hans "allestädesnärvaro" och "allmakt".

KAP. 10.

Satan.

Kr står väl alltså i fråga om tron på änglar principiellt på den äldre judendomens ståndpunkt, och närmast motsvarar hans uppfattning kanske den, som kommer till synes hos Sakarja och i Jobprologen, under det att P i föreliggande fall tycks ha intagit en oppositionell ställning, utan betydelse för utvecklingens gång. — Med angelologin sammanhänger emellertid nu äfven uppträdandet af en figur sådan som *Satan*. Därmed äro vi inne på en ny fråga, där det också visar sig, hur man äfven inom de mest exklusivt lagiska kretsar ingalunda snäft behärskades af lagens, d. v. s. i första hand P:s, religiösa föreställningsvärld. *I själfva verket vittnar tron på Satan, sådan den framträder hos Kr, medan den saknas hos P, om en utomordentligt intressant utveckling af en religiös principfråga under persernas tidehvarf.*

För att klart kunna belysa detta faktum, blir det nödvändigt att gå tillbaka till förexilisk tid.

I sin kommentar till 1. Kr. 21: 1 ff. citerar *Kittel* följande vers ur Antigone[1]

Ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά
Τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βουλεύεται.

Med Sofokles' tankegång på ifrågavarande ställe öfverensstämmer äfven den äkta gammalisraelitiska. *Den som Jahve ville fördärfva, den kunde han ock själf göra fördärfvet värd.* Detta är ett faktum, som under inga förhållanden låter sig bortförklaras ur Israels religionshistoria. Det var alltså icke blott det lekamligt onda, såsom sjukdomar och allsköns hemsökelser, hvilket tillskrefs en gudomlig kausalitet — ett fenomen, som genomgår hela G. T. (I Sam. 16: 14 ff.; Pred. 7: 15 o. s. v.), icke minst profeternas skrifter (Am. 3: 6; Jes. 45: 7; 54: 16 o. s. v.), och som förresten icke heller saknas hos Kr själf (jfr II 13: 20; 19: 22; 26: 20 f. o. s. v.), ehuru människornas olyckor där dragits in under vedergällningsschemats dogmatiska synpunkt (se nedan). Äfven det onda i betydelsen af det sedligt förkastliga, af G. T. själft såsom dårskap och synd förkättrade handlandet, ställes utan tvekan i kausalitetsförbindelse med Israels Gud. Detta sker icke blott så, att Gud tänkes själf inleda människan i frestelse och, sedan hon fallit för densamma, underlåta att hjälpa henne, utan Gud tänkes t. o. m. själf understundom positivt förhindra de fallnas återupprättelse genom att förhärda dem. Vi hänvisa till Gen. 22: 1; Ex. 4: 21; 10: 1 b, 20, 27; 20: 20; Dt. 2: 30; Dom. 9: 23 f.; 1. Ko. 12: 15; 22: 23, jfr äfven 1. Sam. 2: 25 b; 26: 19. Icke ens profeterna, hvilkas hela bättringsförkunnelse hvilar på förutsättningen, att människans vilja är fri och Israel själf ansvarigt för sina onda gärningar, kunna sägas vara absolut fria från den ofvan angifna äkta antika uppfattningen af det ondas kausalsammanhang med Gud (Jes. 6: 9 ff.; 63: 17). Detta faktum står fast, äfven om det villigt skall erkännas, att profeterna i regel icke yttra sig öfver syndens genesis hos den enskilda människan, därtill hade de henne allt för litet i sikte i förhållande till folket såsom sådant, därtill var ock framför allt deras uppgift för omedelbart kräfvande och praktisk. —

[1] N. H. K. I: 6 s. 80.

Hur ställer sig nu P till denna strängt monistiska uppfattning, som i sitt gudsbegrepp inrymmer åtskilligt af för oss moderna människor och vår gudsidé omöjlig natur? Återfinnes tanken, att Jahve själf för sina syften kunde begagna synden så att säga som sin tjänare, t. o. m. hos profeterna med deras etiska monoteism, så är det ej öfverraskande, om vi möta den äfven hos P. Med den öfvervägande kultiskt orienterade teologiska ståndpunkt, som var hans, var det mindre underligt, att ej heller för honom syndens egentliga orsak kom att sättas utom den gudomliga kausalitetens gräns. Lika oförbehållsamt som någonsin den förexiliska litteraturen i allmänhet vet äfven P att berätta, hur Jahve förhärdar. För att bevisa detta är det nog att hänvisa till ett enda exempel: spänningen mellan Jahve och hans tjänare, Mose och Aron, å ena sidan och Farao å den andra nådde enligt P sin kulmen genom att Jahve själf gång på gång förhärdade och förblindade Faraos hjärta, så att han icke släppte Israel. För P blir Farao endast en lefvande marionett i Guds hand. Och detta är i P hans roll, att han ger Gud tillfälle att genom allt väldigare under manifestera sin allmakt (jfr Ex. 7: 3, 13; 8: 11 b, 15; 9: 12, 34 b$^{\beta}$; 11: 9 f.).

Visserligen har man mycket tidigt i Israel gjort den riktiga iakttagelsen, att det onda står under utvecklingens lag, och i öfverensstämmelse därmed finner man också uttryck, som tala om att människan förhärdar sig själf, så t. ex. redan hos Jahvisten (Ex. 8: 28; 9: 34). Men att i ett sådant uttryck icke ligger någon medveten opposition mot det ofvan skisserade allmänna, naivt oreflekterade föreställningssättet, det framgår af att vi hos samma författare, som mest oförbehållsamt sätta det moraliskt förkastliga, "synden", i ett visst bestämdt kausalitetsförhållande till Gud, d. v. s. hos E och P, äfven därjämte finna talet om självförhärdelse (Ex. 7: 13, 23; 9: 34). Och faktum står dock i alla händelser kvar: *tanken att Jahve själf använder sig af synden för sina planers realiserande här i världen finnes i förexilisk tid, både i dess profetiska och historiska böcker, och kommer igen i P, icke mindre utan snarare mera krasst pointerad än förut.*

Den utveckling, som i detta afseende ligger mellan P och Kr, är af allt att döma af genomgripande natur. Kr kunde under inga förhållanden förlika sig med tanken, att Gud understundom begagnade sin oinskränkta makt öfver människorna till framtvingande af sådana irreligiösa eller sedligt mindervärdiga handlingar, som han sedan själf för sin rättfärdighets skull måste bestraffa.[1] Men icke nog därmed. Kr vet, att när en from människa frestas och faller i synd, behöfver man ej vara oviss om, hvarifrån frestelsen kommer: *från ett mot människorna och naturligtvis framför allt de fromma människorna fientligt sinnadt antigudomligt andeväsen, som Kr kallar för "Satan"*. — Denna Krs uppfattning framkommer visserligen direkt uttalad blott en enda gång (I 21: 1 jfr 2. Sam. 24: 1) men med en pregnans, som icke lämnar rum för några tvifvel om hans ståndpunkt och i sitt slag är enastående i hela G. T.[2]

[1] I II 25: 20 b tänker väl Kr icke på en synd i egentlig mening utan på ett politiskt oklokt beslut, framkalladt af Gud *såsom straff* för redan begången synd (afguderi).

[2] Vi ha i vår uppsats ingen direkt anledning att ingå på frågan, hur föreställningarna om Satan utvecklat sig i Israel fram till Krs dagar, och huruvida Krs åskådning i detta fall är möjlig att förklara enbart på grundvalen af genuint israelitiska förutsättningar, eller om tilläfventyrs främmande religioners, särskildt parsismens, inflytande gör sig märkbart i någon högre grad, redan hvad Kr beträffar. Jfr till denna fråga framför allt *Stave*, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum s. 252 ff. — Obestridligt är i alla fall, att vi i Israels egen religionshistoria äga vissa allmänna föreställningar, hvilka, äfven om de ej ensamma kunna förklara, hur tron på Satan fått sin kronistiska utgestaltning, dock å andra sidan utgöra en den yppersta jordmån för densamma. Och det gäller under alla omständigheter att komma ihåg, att vi i Gen. 3 och 1. Ko. 22: 19 ff. hafva om än ytterst svaga och isolerade ansatser att fråntaga Gud åtminstone initiativet, när det gäller människans sedligt mindervärdiga handlingar. — Hvad särskildt P beträffar, gäller följande: äfven om tron på Satan — tvärt emot den förexiliska litteraturens vittnesbörd *e silentio* — t. ex. i den form vi möta den hos Sakarja eller i Jobprologen hade varit en verklighet i senare förexilisk tid, så hade vi ändock icke direkt väntat att finna uttryck för densamma i P redan med hänsyn till den där rådande skeptisismen vis à vis änglarna. Och en litterär skola, hvilken såsom P kan betona, hur Jahve förhärdar, och det, ehuru den känner

I 2. Sam. 24: 1 ha vi ännu den antika uppfattningen, naiv och oreflekterad. "Men Herrens vrede upptändes åter mot Israel, så att han uppeggade (ויסת) David mot dem och sade: Gå åstad och räkna Israel och Juda". — För att få tillfälle att uttömma sin vrede öfver folket narrade alltså Gud David till en synd (jfr vv. 3, 10 ff.)! Det är hvad som i detta sammanhang intresserar oss. Kr undviker på parallellstället (I 21: 1) att tala något om Guds vrede mot Israel[1] och skrifver: "Men Satan trädde upp mot Israel (ויעמד ... על) och uppeggade (ויסת) David till att räkna Israel". Här är det Satan, som vill Israel något ondt och använder sig af David som sitt redskap! Det som i Sam. utan tvekan tillskrifves Gud har hos Kr intet som helst med Gud att skaffa, ty detta skulle ha varit fullkomligt oförenligt med Krs teologiska ståndpunkt. Hur hade det varit möjligt för den Gud, på hvilken Kr trodde, den omutligt rättfärdige, att först med sin allmakts rätt göra en människa och en sådan människa som David dessutom, idealkonungen framför andra, till en syndare och hela hans folk belastadt med skuld för att sedan med sin rättfärdighets rätt gripa in och låta de skyldiga sona sitt brott på ett fruktansvärdt sätt! Den genom traditionen bekanta folkräkningen, som blef så olycksalig till sina verkningar, därför att den innebar en så svår försyndelse, kunde ej Kr förbigå liksom Davids äktenskapsbrott, emedan den blef af en viss betydelse för templet (jfr s. 96). Men Jahves verk var den icke. Ej ens i Davids hjärta hade den sitt upphof. Nej, här måste enligt Kr en tredje ha varit med i spelet. Genom Satans introducerande på scenen försvinner för Kr allt det anstötliga i 2. Sam. 24: 1 ff.: Jahves rättfärdighet är räddad, han straffar Davids synd, men hans andel i denna synd är ingen. David

---

sanningen om människans självförhärdelse (jfr ofvan), kan inte heller ha känt det minsta behof att låta Satan förmedla eller direkt förorsaka det onda i någon form i världen.

[1] 2. Sam. 24: 1 säger ej direkt, *hvarför* Gud vredgades. Äfven det var äkta gammalisraelitisk tro, att Jahve utan orsak kunde intagas af en häftig vrede (1. Sam. 2: 25; 26: 19; 2. Sam. 15: 25 f. o. s. v.). En viss dunkel natursida behöll Jahve länge nog i den folkliga uppfattningen, för Krs gudsbegrepp var den omöjlig!

sjäif faller offer för en, som är starkare än han, Israels fiende Satan.

Och sannolikt utgår Kr här, ehuru det ej direkt kommer till synes, från den förutsättningen, att hvad som vid detta tillfälle drabbade den fromme David, det var ingenting isoleradt och enastående utan *något, som upprepades vid hvarje särskildt tillfälle, då en from människa frestades till synd.* Denna förmodan bestyrkes nämligen af en jämförelse mellan I 21: 1 och Sak. 3 + Jobprologen. Redan Krs terminologi visar därvid, att Satan på Krs tid och för honom är en lefvande och konkret figur såsom aldrig tillförene i Israels religionshistoria. Hos Sakarja och i Job finna vi honom för första gången. Där är Satan ännu intet nomen proprium såsom hos Kr utan ett appellativum. Det är synnerligen intressant, att Kr icke såsom sina föregångare skrifver השטן utan שטן. — Betydelsefullt är äfven, att det hos Kr till skillnad från i Sakarja och i Jobprologen är i ren historisk prosa, som Satangestalten dyker upp, icke i en profetisk drömsyns värld eller i en sagas mystiska dunkel. Något sådant hade man naturligtvis icke väntat sig, om han icke för Kr redan varit en faktor af reell och alldaglig betydelse, med hvilken den enskilde icke mindre än gudsfolket själft enligt gängse tro hade att räkna. Visserligen höra vi ej vidare talas om Satan hos Kr (se dock nedan), men detta torde bero på en tillfällighet eller kanske sammanhänga med en viss obenägenhet att onödigt operera med denne den frommes och Israels arge fiende, om hvilkens existens och verksamhet man var på det lifligaste öfvertygad.— En jämförelse med Sakarja och Job visar för öfrigt, att Satans roll i 1. Kr. 21: 1 vuxit så till vida, att han nu ej mer är ett väsen, som frågar Jahve till råds och sedan handlar med hans direkta medgifvande. Han är ej längre blott en mot människan fientlig ängel såsom hos Sakarja med en god portion skepsis vis à vis det goda såsom hos Job. Han är nu i Israels föreställning vorden sin egen höga herre, som handlar på eget bevåg och med förträfflig framgång bland människors barn, en ond princip, till hela sitt väsen synd, frestaren, förföraren par preference (jfr Jub. 1: 20; 17: 16; Mart. Jes. 1: 11; Hen 69: 4). Och

det är ej blott mot den enskilda människan, han nu på eget bevåg smider sina ränker, såsom hos Job, utan mot hela Israels folk, såsom hos Sakarja.

Något ytterligare om Satans "Thun und Treiben" enligt kronistisk uppfattning kunna vi icke sluta oss till på grundvalen af I 21: 1. Dock torde man med fullkomlig visshet kunna postulera, att Satan för Kr icke tilläfventyrs var något med Jahve jämbördigt väsen i världen, såsom på sätt och vis Angra Mainyu med Ahura Mazda, och vidare, att Krs åskådning icke var någon primärdualism. Det ena som det andra framgår af den israelitiska djäfvulstron, sådan den, ännu mer utvecklad än hos Kr, kommer till synes i den efterkanoniska litteraturen, ty ej ens där kan man tala om någon egentlig dualism. Ej heller har någonsin i judendomen Satan något med skapelsen att göra, alltså kan ej heller gärna Kr ha tänkt sig något sådant. Dualismen rör sig i judendomen helt på etiskt område. Så ligger ock, såsom vi ju redan framhållit, *Satans betydelse för Kr i hans roll som en afledare för den olidliga tanken, att Gud skulle stå i ett direkt orsaksförhållande till människans synd.*

Redan Kr har alltså af allt att döma haft en relativt högt utvecklad djäfvulstro. Om nu Kr i oförändradt skick återgifver 1. Ko. 22: 19 ff., såsom det faktiskt sker (II 18: 18 ff.), så torde det vara därför, att skillnaden mellan רוח gestalten i 1. Ko. 22: 19 ff. och Satan, hvilken han introducerar i I 21: 1, för honom realiter är ingen alls. Åtminstone är det sannolikt, att så är förhållandet. I annat fall hade Konungabokens berättelse i föreliggande fall vållat honom samma anstöt som 2. Sam. 24: 1. Situationen är välbekant. Mika ben Jimla, profeten, ser hela himmelens härskara inför Jahves tron. Jahve frågar: "Hvem vill locka Ahab att draga upp mot Ramot i Gilead, att han må falla där?" Då stiger רוח fram och förklarar sig villig. Han vet råd. Han vill blifva en "lögnens ande" i profeternas mun, dem Ahab skulle fråga till råds. Gud erkänner "andens" förmåga och befaller honom handla i enlighet med den plan han själf har uttänkt. — Här träder oss den antika gudsuppfattningen ånyo till mötes, ehuru i en

i hela G. T. enastående form: Ahab skall gå under, det är hans "öde", Jahve vill det. Hvarför säges icke[1]. Nu gäller det emellertid att locka honom i fördärfvet. Frågan dryftas. "Andens" förslag vinner genast Guds bifall. Alltså ett i hvarje fall gudomligt väsen i Guds omgifning får med Guds goda minne ingifva hans egna profeter att tala osanning[2]. Föreställningen att Gud själf skulle ha frestat till lögn, om han velat bringa någon i fördärfvet, var visserligen icke omöjlig på gudsföreställningens förexiliska ståndpunkt, men tanken att Jahve själf blef orsak till profeternas lögnaktiga tal är dock här något mildrad genom att förslagsställaren är en annan än Gud själf. Dock utför anden enligt principen "ändamålet helgar medlen" sitt verk under den Högstes egna auspicier. Realiter är det Gud, som genom profetians ande gör profeternas tal till lögn.

En annan tankegång måste vi postulera för *Krs* vidkommande: Ahab skulle fördärfvas — för Kr, som delade traditionens uppfattning af denne konung, var detta naturligtvis endast ett utslag af Guds rättfärdiga dom. Gud ger "anden" tillfälle att följande sin egen onda drift och brukande sina egna onda medel laga, att domen blef utförd. Alltså 1:o Ahabs notoriska gudlöshet och välbevittnade onda bråddöd; 2:o den relativt självständiga roll som "anden" intager i 1. Ko. 22: 19 ff.; 3:o de medel som "anden" där valde och som för Kr visade, att det ej kunde vara någon god "gudomlig ande" utan syndens tillskyndare, Satan, endast detta gjorde det för Kr möjligt att ordagrant afskrifva 1. Ko. 22: 19 ff.

Har Kr i הרוח sett Satans gestalt och icke en gudsandes, så skiljer sig hans uppfattning i II 18: 18 ff. från den i I 21: 1 endast så till vida, att Satan här såsom i Jobprologen handlar mera i beroende af Guds vilja än i I 21: 1. Men detta innebär säkert ingen motsägelse för Kr, då han ju aldrig någon-

[1] Angående det i flera afseenden egendomliga litterära dokumentet i 1. Ko. 20 och 22: 1—40 se *Kittel*, N. H. K. I, 5 s. 162 f.

[2] Rätt säger *Stave*, Über den Einfluss etc. s. 241 om "anden" här: "er hat keine eigenen Motive und ist kein am Bösen sich freuendes Wesen — —". Ett visst initiativtagande i fråga om val af (onda) medel kan dock ej frånkännas honom.

sin i Satan, så initiativkraftig och aktivistisk han än tänkte sig honom, kunde se ett väsen, som var absolut oberoende af Gud (jfr ofvan s. 198).

Innan vi lämna kapitlet om Satan, må den frågan framkastas: *hur ställer sig Kr till demonologin i allmänhet?* Kunna vi redan hos Kr spåra begynnelsen till den i senjudendomen så allmänna tron på en mängd mot Gud och det goda fientliga, allt möjligt ondt anstiftande demoner i Satans tjänst?

Det är ganska betecknande, att t. o. m. P, som dock tydligen intager en rationalistisk skeptisk ståndpunkt, när det gäller änglarna, så att de konsekvent aldrig omnämnas, dock icke helt och fullt kan frigöra sig från den föreställningen, att demonerna verkligen existerade (Lev. 16: 8 ff.; 17: 7). Detta visar, mer än de torftiga vittnesbörd vi äfven eljes ha i ungefär samtidig litteratur (Dt. 32: 17; Jes. 13: 21; 34: 14 o. s. v.), att dessa folkliga föreställningar aldrig principiellt blifvit öfvervunna, om än alltid tillbakahållna tack vare den officiella religionens inverkan. Men då man på grund af dess strängt monistiska ståndpunkt (se ofvan) så småningom vande sig att i Jahve själf eller hans "olycksänglar" (Gen. 19: 12 f.; 2. Sam. 24: 16; 2. Ko. 19: 35 o. s. v.) se upphofvet äfven till det onda i dess olika former i världen, fingo demonerna heller aldrig tillsvidare någon praktisk betydelse: de ställdes ej, såsom änglarna, i någon relation till Gud, och ehuru "farliga" hade de liksom "olycksänglarna" säkert ingen som helst sedlig kvalitet.

Hade förhållandet varit annorlunda, så skulle vi med rätta ha kunnat vänta, att Satan, sådan Kr tänker sig hans ställning, redan för hans uppfattning varit omgifven af en honom tjänande hofstat, motsvarande Jahves hofstat i himmelen. Men så är det af allt att döma icke. Ehuru han redan hos Kr är en mycket lefvande och plastisk figur och en ond princip, det gudsvidriga handlandets egentliga och enda agens här i världen, en syndens furste, så är han dock alltjämt en "konung utan rike". Enligt Kr verkar Jahve själf eller hans himmelska tjänare allt, som sker i världen, äfven det lekamligt onda, endast det moraliskt onda, mot Guds väsen stridande, är Satans verk — men också hans allena. Som vi skola se, delade helt visst

äfven Kr den populära tron på icke-gudomliga eller kvasi-gudomliga demoniska andeväsen, men i den mån de för honom verkligen existerade, ställdes de i beroende af Gud — i hvarje fall icke af Satan — och hade ej heller ännu blifvit väsen, hvilka liksom han ställdes i ett principiellt religiöst-sedligt motsatsförhållande till Israels Gud.

Detta skulle framgå redan af II 20: 22 under förutsättning att *Dillmann* mot vår förmodan (jfr ofvan s. 191) hade rätt med sin tolkning af מארבים därstädes. Ty demonerna, hvarom det enligt denne författare där är fråga, stå i hvarje fall i Guds tjänst och lyda hans befallningar. Icke heller finns det något, som antyder, att Kr på ifrågavarande ställe tänkt sig dem såsom i sedligt afseende onda: sitt egendomliga namn ha de sannolikt fått tack vare sin speciella uppgift, icke emedan de kunna eller vilja komma människan på fall inför Gud.

Fullkomligt ensam har Satan ock att gå till sitt verk i I 21: 1 ff. Han har inga tjänare att använda sig af till människornas förfång. Och väl är själfva frestelsen, synden, hans verk, men Jahve själf är det, som genom sin ängel sänder hemsökelserna öfver människors barn. Sedan Satan lyckats i sitt onda uppsåt att snärja in den fromme och bringa honom i olydnadsförhållande till Gud, blir det denne, som för sin rättfärdighets skull måste gripa in och straffa genom olyckor och ond bråd död. Indirekt får Satan på detta sätt en fruktansvärd makt äfven öfver människans lekamliga ve och väl och blir i dubbel måtto hennes farligaste fiende — äfven demonerna förutan.

Ett tredje ställe hos Kr, värdt att uppmärksamma i detta sammanhang, är II 11: 15. — I sin välförstådda ifver att tillvita Jerobeam I allt möjligt ondt, öfverbjuder Kr t. o. m. D^2 i 1. Ko. 12: 30 ff., i det han låter honom offra icke bara åt "kalfvarne som han hade gjort" utan äfven åt "de onda andarne" שעירים (jfr Jes. 13: 21; 34: 14; Lev. 17: 7). Det är enligt vår mening sannolikt, att Kr här förutsätter dessa "onda andars" reala existens — bl. a. därför, att först under denna förutsättning blir hans egenartade notis ägnad att framhålla hela vidden af Jerobeams religiösa dekadans; för Kr voro "de

onda andarna“ här, i motsats till kalfvarna, någonting annat än en ren negation af det gudomliga (d. v. s. = afgud = icke-Gud = intighet), de voro fastmer verkliga öfvermänskliga andeväsen liksom Satan själf. Att Kr icke principiellt förnekade tillvaron af sådana väsen, hvilka icke direkt hade något att göra med Gud och de i hans omedelbara tjänst stående änglarna, det visar II 28: 23 a“. Kr uttrycker sitt förakt för Ahas med följande ord: “Han offrade åt Damaskus gudar, *ehuru de hade slagit honom*[1]. Med de kursiverade orden kan Kr ej gärna ha menat något annat, än hvad han säger. Han måste alltså ha tillmätt hedningarnes gudar en viss realitet (jfr Jes. 24: 21; 34: 5) och skiljer sig härigenom från de egentliga profeterna, för hvilka de ju voro rena intigheter (jfr Jer. 2: 8, 11; Jes. 40 ff. o. s. v.). Och han menar tydligen också, att de tack vare sin makt kunde bli farliga, om man ej hade Gud på sin sida. — Förresten kan man kanske äfven af II 2: 4 b (hebr.) sluta sig till att hedningarnas gudamakter för Kr icke voro rena fiktioner utan existens i verkligheten.

Om den sedliga karaktären af dessa kvasigudomliga väsen yttrar Kr visserligen icke ett ord. Men säkert gäller om dem, hvad *Stave* säger på tal om de redan i den kanoniska apokalyptiken (Daniel) uppträdande himmelska representanterna för hednafolken[2]: “Sie werden hier nicht eigentlich als böse Mächte dargestellt, sie sind aber anderseits auch gewiss nicht als gute gedacht“. — Men med afseende på deras makt i världen — säkert tänktes den ej såsom ringa (jfr II 2: 4 b) — stod det nog för Kr orubbligt fast, att de voro, om ej som änglarna Jahves tjänare, så dock absolut beroende af hans makt till den grad, att de endast med hans medgifvande kunde skada Israel. — Huru som helst, det är ett faktum, att icke heller hednagudarna, äfven om de af Kr ansågos för rena demoniska andeväsen, i hans framställning sättas i förbindelse med Satan. Hvarken från detta håll eller något annat har Satan enligt Kr ännu lyckats samla vasaller af samma kynne som

[1] Jfr samma v. 23 (b$^{\beta}$) “— — men i stället var det dessa, som kommo honom och hela Israel på fall“.

[2] Über den Einfluss etc. s. 258.

han själf under sin mäktiga spira (jfr däremot Test. Rub. 2—3; Test. Dan 1, 6; Math. 12: 28; Mk. 3: 24; Joh. Upp. 12: 7 ff. o. s. v.).

KAP. 11.

Profeterna.

Vid sidan af den mosaiska lagstiftningen i egenskap af en principiellt normerande uppenbarelse af Guds vilja (se vidare därom i kap. 12) känner och erkänner Kr, åtminstone från Davids tid, en efternosaisk sådan uppenbarelse, för hvilken Gud sörjde genom en obruten profetisk succession. Vi ha ju redan haft anledning påpeka (jfr s. 89), hur enligt Kr David i åtskilliga icke oviktiga afseenden kompletterade den mosaiska lagstiftningen, byggande vidare på dess en gång lagda grund. Därvid handlar David enligt Kr på gudomligt uppdrag: hans auktoritet är en profets och hans förordningar ha karaktären af gudomliga bud (מצוה, משפט). Man jämföre Krs sätt att uttrycka sig i I 28: 11—18, 19; II 8: 14 f.; 29: 25; 35: 4. David själf blir enligt Kr efter Mose den förste och störste af Israels profeter — både med hänsyn till den mottagna uppenbarelsens betydelse och beskaffenhet en *Moses redivivus* i Israel (jfr s. 33).

Jämte David som en "guds-man" (II 8: 14), en uppenbarare af hans vilja, omtalar Kr en hel rad namngifna eller anonyma *profeter af facket*, hvilka Gud allt från Davids dagar sände till Israel i egenskap af sina speciella sändebud (II 36: 15 f.). I själfva verket finns det väl icke en enda bok i hela G. T., där profeterna så ofta och gärna bli omtalade som i Krs verk. De bli faktiskt omnämnda under hvarenda konungs regering, om man undantager Ahasjas, Jotams, Ahas' och Amons (I 9: 22; 11: 3 b; [17: 1 ff.; 21: 9 ff.;[1]] 29: 29; II 9: 29; [11: 2 ff.;[1]] 12: 5 ff., 15; 13: 22; 15: 1 ff.; 16: 7 ff.; 19: 1 ff.; 20: 14 ff., 37; 21: 12 ff.; 24: 19, 20 ff.; 25: 7 ff., 15 ff.; 26: 22; 29: 25; 32: 20, 32; 33: 18 f.; [34: 22 ff.;[1]] 36: 12, 15 ff.[2]). Förekomsten af detta fenomen hos Kr med hans starka hierarkiska och levitiska

[1] Parallell i Konungaböckerna! [2] Jfr II 18: 1 ff.; 28: 9 ff.

sympatier är kanske ägnadt att förvåna. Dock torde äfven en flyktig granskning af profeternas roll i Krs historieskrifning vara nog för att utvisa, att de *hos honom äro tämligen obetydliga och stereotypa gestalter och i hvarje fall icke några förgrundsfigurer i teokratins historia.* Detta hindrar emellertid icke, att *Kr haft en ganska egendomlig uppfattning af deras uppgift inom Israel.*

Äfven när det gäller profeterna, förnekar sig icke Krs *värdesättning af de rent kultiska idealen.* Vi ha redan på vederbörlig plats påpekat, hur vid den kompletterande davidiska kultlagstiftningen äfven andra profeter tänktes ha varit verksamma vid konungen-profetens sida, med sin auktoritet stödjande hans egen. Detta är typiskt. Liksom Moses verk för Krs uppfattning måste ha kulminerat i kultlagstiftningen, så ha ock hans efterföljare bland profeterna haft intresse af denna lagstiftnings ytterligare utgestaltande under David (jfr I 9: 22; II 29: 25 och ofvan s. 149 f., s. 135). Vi påminna äfven om, hur Kr med en sannolikt äkta jeremiansk profetia kombinerar ett bud ur P:s kultlagstiftning (jfr II 36: 21 och ofvan s. 164 f.). Asas kultreform, hvari för Kr som ett hufvudmoment ingick, att han restaurerade Jahvealtaret (bränofferaltaret) i Jerusalem (II 15: 8), sker enligt Kr på direkt uppmaning af en Herrens profet (II 15: 1 ff.). Enligt II 36: 14 f. var det för att skona sitt folk *och sitt tempel,* som Jahve sände sina profeter o. s. v. Kr torde — af dylika ställen att döma — ha saknat en rätt förståelse af de förexiliska profeternas ställning till kulten och i detta fall ställt den för- och efterexiliska profetian på samma plan, något som är lika naturligt och förklarligt som oriktigt.

Lika egendomlig är Krs uppfattning af profeterna i ett annat afseende. Det är nämligen allt annat än osannolikt, att vi redan hos honom finna senjudendomens föreställning om *profeterna såsom historiska skriftställare.* — Som bekant sättes en stor del af de källor, som Kr citerar, i samband med profeter. Så talar Kr t. ex. om siaren Samuels, profeten Natans och siaren Gads krönikor (I 29: 29); profeten Natans krönika, siloniten Ahias profetia och siaren Iddos syner (II 9: 29); profeten Semaias och siaren Iddos krönika (II 12: 15); profeten Iddos

midrasch (II 13: 22); Hananis son Jehus krönika (II 20: 34); siarnas krönika[1] (II 33: 19) o. s. v. Att Kr med dessa citat åsyftar en rad profetlegender torde vara säkert[2]. Som bekant kan det för öfrigt bli föremål för olika uppfattningar, huruvida dessa profetlegender delvis eller helt och hållet varit samarbetade till ett självständigt verk för sig (= "siarnas krönika" i II 33: 19?) eller inarbetade i, respektive delar af den stora konungamidrasch, som, af Kr citerad under olika namn, varit hans hufvudkälla vid sidan af den äldre kanoniska parallelltraditionen. Det senare alternativet är icke blott möjligt utan äfven det sannolikaste. Då har troligen redan Kr delat den i senare judendomen framträdande föreställningen om profeterna såsom författare till sin egen och sin samtids historia. Därpå tyder hans sätt att uttrycka sig i II 26: 22: "hvad nu mera är att säga om Ussia, om hans första tid såväl som om hans sista, det har profeten Jesaia, Amos son, upptecknat". Jfr Krs ord i II 20: 34 "hvad nu mera är att säga om Josafat — — — det finns upptecknadt i Hananis son Jehus krönika, som är upptagen i boken om Israels konungar"[3]. För en författare, hvilken såsom Kr delar judendomens föreställning, att Mose skrifvit hela Pentatevken, d. v. s. ur- och patriarkhistorien + sin egen historia, och icke bara upptecknat de där förekommande lagarna, för en sådan är det naturligtvis icke heller någon principiell svårighet att tillskrifva äfven de eftermosaiska profeterna rollen af historiska skriftställare. Tanken att just de genom sin andliga utrustning varit därtill kallade låg egentligen mycket nära till hands. Äfven eljes älskar Kr att föreställa sig profeterna som pennans män. Så t. ex. låter han Elia uppträda och skrifva bref till Joram af Juda (II 21: 12 ff.)!

För öfrigt utmärka sig profeterna hos Kr framför allt därigenom, att de äro till hands öfverallt och alltid, där de be-

---

[1] Så åtminstone efter LXX דברי החזים i st. f. ד״ חֹזָי. Jfr dock *Steuernagel*, Einleitung s. 388.

[2] Jfr ofvan s. 23.

[3] I II 32: 32 "profeten Jesaias, Amos sons, syner i (עַל) boken om Juda och Israels konungar" är läsarten osäker. LXX t. ex. antyder läsarten ועל.

höfvas. Man får af Krs framställning det intrycket, att de äro till för att göra historien mera uppbygglig att läsa för Krs egen samtid. Genom dem får Kr tillfälle att framhålla sina egna tankar. Därför försvinna de ock lika plötsligt, som de uppträdt, och sedan de yttrat sig — ofta helt automatiskt och skolmästaraktigt — rådande, varnande, uppmuntrande, förklarande, jfr II 11: 5 ff. (Semaia), 15: 1 ff. (Asarja), 16: 7 ff. (Hanani), 19: 1 ff. (Jehu), 20: 14 ff. (Jahasiel), 20: 37 (Elieser), 21: 12 ff. (Elia), 24: 20 (Sakarja) o. s. v. Särskildt tycks Kr därvid *optima fide* ha gifvit dem till uppgift att för sin samtid dechiffrera det direkta hemlighetsfulla samband, som enligt honom råder mellan den enskildes eller folkets öden och förhållandet till Gud — d. v. s. Kr gör dem bl. a. till gudasända borgensmän för riktigheten af den dogmatiska vedergällningstro, som är ett af de mest framträdande dragen i hans teologiska grundåskådning[1].

KAP. 12.

Fromhetsideal.

Innan vi närmare granska Krs fromhetsideal, vilja vi erinra om den sammansmältning af ritualism och profetism som, förberedd genom Dt, tack vare Hesekiel och exilens nya nationella och religiösa betingelser, blef ett fullbordadt faktum (jfr s. 10 ff.). Det nya fromhetslif, som uppstod på grundvalen af denna sammansmältningsprocess, bar från första stund prägeln af sitt dubbla ursprung. Å ena sidan var man nu mer allmänt och innerligt öfvertygad än förr om det berättigade och nödvändiga i profeternas gamla religiösa och sedliga kraf: utan *deras* realiserande fanns det ingen rättfärdighet inför Gud. Men å andra sidan utmärkte sig den nya fromhetsriktningen genom en värdesättning af kulten, hvartill vi absolut sakna hvarje motsvarighet hos den profetiska riktningens förexiliska banerförare. *Kultfromhetens guldålder är*

[1] Jfr nedan kap. 13.

inne. T. o. m. profeterna-epigonerna i judendomen bära vittnesbörd därom: de hålla fast vid sina föregångares ideella fordringar (Sak. 7: 9 ff.; 8: 16 ff.; Jes. 58: 6 ff. etc.), men samtidigt besjälas de af det varmaste intresse för tempel och kult (Hag. 1: 7 ff.; Mal. 1: 14; 2: 8; Sak. 14: 16 ff.; Joel 1: 9, 16; 2: 14; Jes. 65: 4; 66: 3 ff. o. s. v.). *Templet och gudstjänsten där blef af fundamental betydelse för de fromma:* där mötte de sin Gud, där voro de under den Högstes beskärm, där fingo de sina synder försonade, där hade de tillfälle att utlösa sina religiösa känslor i bön, i tack och lof, där fingo de genom hvad de hörde och sågo fröjda sig åt Herrens sköna gudstjänst, genom sina gåfvor och afgifter till tempel och klerus hade de ett ständigt tillfälle att visa sin beredvillighet att själfva tjäna honom o. s. v. Om man undantager vissa ansatser till en afvikande uppfattning af tempelkultens värde i Vishetsskrifterna (Ordspr. 16: 6; 21: 3, 27; Pred. 5: 1 hebr. 4: 17) samt i enstaka psalmer (40: 7 ff.; 50: 7 ff.; 51: 18 f.), så är hela den litteratur, som uppstått i de 5:te och 4:de århundradena, i stort sedt ett enda samstämmigt vittnesbörd om, hur lefvande intresset för templet och dess gudstjänst verkligen var under denna tid. Hvad ha i detta fall icke psalmerna att lära oss för att nu icke tala om den prästerliga lagstiftningen själf och den under dess inflytande uppkomna kronistiska historieskrifningen. Det är, som vore intet gudsförhållande möjligt utan samband med helgedomen och gudstjänsten där[1]. — Med hänsyn till denna

[1] Denna centrala, allt behärskande roll i den äldre officiella judendomens fromhetslif har templet med sin gudstjänst som bekant icke bibehållit. Realiter pågick redan tidigt i judendomens historia en utveckling, som sakta men säkert lossade på de band, som bundo den fromme därvid. Den för den äldre judendomen så karakteristiska kultfromheten aflöses slutligen af den senjudendomen utmärkande individuella, ritualistiskt orienterade observansfromheten. Och det band, som knöt äfven denna nya fromhet fast vid templet, så länge det ännu fanns kvar, det var icke så mycket ett inre hjärteförhållande som fastmer den en gång för alla gifna lagens uttryckliga föreskrifter (jfr Jes. Sir. 32 (35): 6 f.) i förening med det häfdvunnas alltid stora makt öfver sinnena. Så kommo då den gamla äkta kultfromhetens ideal, tack vare deras skriftliga

utomordentliga uppskattning af religionens rent kultiska element, blir det emellertid alltid af ett visst intresse att undersöka, *i hvad mån de profetiska fromhetsidealen lyckats göra sig gällande vid sidan af kultintresset.* Från den synpunkten framför allt vilja vi här undersöka Krs uppfattning af synd och rättfärdighet och om möjligt precisera hans ställning i detta afseende till P.

Hvad då först P beträffar, så får man akta sig för ett allt för ensidigt bedömande. Det vore ett fullkomligt missgrepp, om man vill frånkänna P hvarje högre värdesättning af profeternas sedliga fordringar. Visserligen lyser Dekalogen i P med sin frånvaro. Men är det därför, att den af P ansågs betydelselös? Naturligtvis icke[1]. Och visserligen ha vi ej heller för öfrigt i P några direkta sedliga förordningar, liksom vi där öfverhufvudtaget i framställningen nästan alldeles sakna bestämdt utformade sedliga idéer[2]. Men är det därför, att en sedlig rättfärdighet i förhållande till en kultisk-rituell sådan af P ansågs för mindervärdig? Det vore knappast tänkbart. Kan P så helt, som det verkligen sker, gå upp i ritualismens ideal och intressen, så betyder det i hvarje fall icke frånvaron af känsla för det sedligas betydelse[3]. Det se vi af P:s tillvägagångssätt, när det gäller att idealisera den äldre parallelltraditionens gestalter, t. ex. Jakob. Enligt JE flyr Jakob till

---

fixering i P, att gifva templet och tempelkulten anseende och betydelse äfven under en tid, då de ej längre själfva spelade samma roll för fromhetslifvet som förut. — Jfr till dessa frågor framför allt *Scholander*, a. a. s. 66 ff.

[1] Till frågan om Dekalogen se *Steuernagel*, Einleitung s. 259 ff.

[2] En undantagsställning intager som bekant äfven i detta fall PH (jfr t. ex. Lev. 18: 21; 19; 20: 2 ff.).

[3] Jfr *Smend*, a. a. s. 312: Ebenso zielt der Priestercodex des Pentateuch der die Gesetzgebung Moses in lauter Cultus- und Ceremonialgeboten aufgehen lässt auf eine Gemeinde, in der die Moralgebote Jahves gehalten werden. Das "wandle vor mir und sei untadelig" (Gen. 17: 1) ist für ihn die Voraussetzung alles Weiteren. — — — Sein Schweigen über Recht und Moral ist jedenfalls daraus zu erklären, das er hierfür das Deuteronomium gelten lassen will.

Mesopotamien på grund af ett klipskt bedrägeri, hvilkets konsekvenser bli farliga. Något sådant är för P omöjligt att tänka. Skulle Jakob ha varit en simpel bedragare? Nej. I mycket vällofliga ärenden, följd af idel välsignelse, drar han sina färde, och icke ens Esau vill honom det minsta ondt (jfr Gen. 27: 46—28: 9). — Detta P:s försök att från en sedlig synpunkt idealisera är icke något tillfälligt utan utslag af en bestämd tendens. Om Ismaels olycksöde talar ej P ett ord. Ej heller om Lots döttrar eller om dennes tvist med Abraham. Lika litet upplyser oss P om Labans och Jakobs mellanhafvanden eller om Rakels och Leas rivalskap o. s. v. Att här en helt annan och finare känsla för det sedligt anständiga och rätta spelat in, än förhållandet är i JE, vore omöjligt att utan vidare förneka. En annan sak är emellertid, att de rent profetiska rättfärdighetsidealen icke direkt framhållas och illustreras af P och att P:s lagstiftning så godt som uteslutande rör sig på de levitiskt-kultiska intressenas plan. De förstnämnda liksom tryckas till jorden under de massiva ritualistiska aflagringar, som äro så kännetecknande för denna källskrift, utan att man därför kan betvifla, att de finnas kvar på djupet.

Hvilka vådliga följder ett sådant påtagligt intresse för kult och ritual, resp. värdesättning däraf, i hvarje fall kunde få för fromheten ligger i öppen dag och behöfver ej påpekas. Däremot vilja vi söka uppvisa, att, hvad Kr beträffar, de levitiska fromhetsidealen ingalunda så ensidigt taga sig uttryck, som vi kunde vänta. Tvärtom: *i motsats till P accentuerar Kr rätt eftertryckligt sin religiöst-etiska ståndpunkt, ehuru han naturligtvis icke har en tanke på att förneka kultens principiella värde för den enskilde och folket.*

De rent levitiska fromhetsidealens betydelse för Kr framgår redan af hans ställning till lagen, hvilkens roll i hans historieskrifning vi redan vid mer än ett tillfälle af vår föregående undersökning haft anledning att påpeka.

Speciellt för Kr utmärkande i förhållande till D^2 är ju det faktum, att han anser *lagen i hela dess omfång*, alltså väsentligen Pentatevken, d. v. s. icke blott Deuteronomium och de jehovistiska lagarne utan äfven och framför allt Prästkodex, som

ett verk af Mose[1]. Och därvid har han af allt att döma haft att räkna med den senare lagstiftningen i dess fullbordade gestalt (PH + PG + P^s): vi hade flera anledningar konstatera, att så var förhållandet, särskildt när vi sysslade med Krs kultiska grundåskådning (kapp. 5—7). *Hela* den mosaiska lagen var det därför, måste Kr mena, som påträffades under Josia (II 34: 14 ff., jfr 2. Ko. 22: 8 ff.) och som Esra fick den efterexiliska församlingen att hålla (Neh. 8: 1 ff.). Synnerligen karakteristiskt för Krs uppfattning är hans återgifvande af 2. Ko. 22: 10. Medan det i Konungaboken heter, att sekreteraren Safan för konungen *föreläste den bok*, som Hiskia gifvit honom, skrifver Kr (II 34: 18): "och Safan *föreläste därur*, (ויקרא־בו) för konungen". Krs sätt att uttrycka sig här påminner om Neh. 8: 3 a^{α}. Kr har säkert resonerat som så, att lagen i hela dess omfång var det dock väl omöjligt att på stående fot läsa igenom från början till slut, alltså läste Safan upp ett eller flera stycken därur[2] — ett mycket naturligt resonement för den, hvilken såsom Kr i lagen såg de 5 Mose-böckerna! Jfr v. 15 b, där Kr utelämnar ויקראהו i 2. Ko. 22: 8 b^{β}!

Men icke nog med att lagen för Kr är någonting annat än för D^2: lagen har tydligen på Krs tid skjutit sig in i den frommes lif på ett mycket effektivare sätt än förut: *den be-*

---

[1] Jfr *Wellhausen*, Prolegomena s. 184 "— — das Gesetz, und zwar im vollen Umfange das ganze pentateuchische Gesetz, namentlich den darin dominirenden Priesterkodex — —". För Kr liksom före honom för D^2 är det naturligtvis ett axiom, att lagen var skrifven och kodifierad genom Mose. Kr nöjer sig därför icke med att i sammanhang, lånade från D^2, framhålla detta (t. ex. I 22: 13, jfr 1. Ko. 2: 3; II 5: 10, jfr 1. Ko. 8: 9; II 33: 8, jfr 2. Ko. 21: 8) utan låter det vid flerfaldiga tillfällen äfven komma till uttryck, där han själf har ordet. Man jämföre exempelvis sådana vändningar som "Moses lag" (II 8: 13; 30: 16; Esr. 3: 2); "Moses bok" (II 35: 12; Esr. 6: 18; Neh. 13: 1); "såsom Mose, Guds tjänare, hade bjudit" (I 6: 49 hebr. 34); "såsom Mose hade bjudit i öfverensstämmelse med Herrens ord" (I 15: 15); "efter Herrens ord genom Mose" (II 35: 6); "Jahves lagbok, som hade blifvit gifven genom Mose" (II 34: 14) o. s. v.

[2] Så ock *Kittel* i N. H. K. och *Benzinger* i M. H. K. till de 2 parallellställena.

härskar, hvad Kr beträffar, fullständigt suveränt hans uppfattning af historien, liksom den hos honom såsom aldrig tillförene har blifvit en normerande princip för fromhetslifvet och en omutlig gradmätare däraf. — Utan lag och utan undervisning i lagen är, enligt Kr, Israel också utan den rätte sanne Gudens gemenskap (II 15: 3). Om Rehabeam säger Kr, att han "öfvergaf Herrens lag och hela Israel med honom" (II 12: 1). Och om Josafat, att han "sökte sin faders Gud och vandrade i hans bud" (II 17: 4). Asa säges ha uppmanat Juda att "söka Herren och hålla lagen och budorden" (II 14: 4). Josias fromma gärningar voro enligt Kr gjorda "efter hvad föreskrifvet var i Herrens lag" (II 35: 26). Man jämföre äfven I 28: 8; II 31: 20 o. s. v. Till dessa ställen, hvilka sakna direkt motsvarighet i den förexiliska parallelltexten och således äro att räkna som Krs tillhörighet, komma nu sedan åtskilliga andra, som i sitt framhållande af lagen ansluta sig till D^2 i Konungaböckerna — ehuru naturligtvis Kr äfven där i motsats till D^2 tänker på *hela* lagen och icke närmast på Dt. Jfr I 22: 13 med 1. Ko. 2: 3; II 7: 17, 19 med 1. Ko. 9: 4, 6; II 33: 8 med 2. Ko. 21: 8; II 34: 21 med 2. Ko. 22: 13 o. s. v. — Men mer än alla dessa Krs mer eller mindre allmänt hållna och stereotypa hänvisningar till lagen bevisar dock lagens inflytande på hans historieskrifning, som ett helt betraktad. Under det att både D^2 och Kr utgå från lagens mosaiska ursprung som ett axiom, nöjer sig som bekant D^2 med att mera i allmänhet från synpunkten af Dts grundtanke, kultens centralisation, *bedöma* Israels historia, då däremot Kr efter lagens och då *speciellt P:s* måttstock, såsom vi redan sett exempel på, icke bara bedömer utan *korrigerar* och *kompletterar* traditionens uppgifter *äfven i olika detaljer*. Och så grundligt har han ju därvid gått till väga, att hela Pentatevkens mosaiska ursprung kunnat förblifva ett religionshistoriskt axiom ända fram till vår egen tid. Då nu Kr för det förflutnas vidkommande naturligtvis icke tillmätte lagen en betydelse, som den saknade för honom själf, blir det utan vidare klart i hvilken eminent grad icke minst P:s teorier måste ha varit bestämmande äfven för Krs uppfattning af synd och rättfärdighet: *utan de levitiska lagarnas efterlefnad i hela*

deras omfång har det för Kr säkerligen icke kunnat bli tal om någon rättfärdighet inför Gud.

Särskildt är det dock *förhållandet till templet och gudstjänsten*, som för Kr har varit det afgörande kriteriet på den enskildes eller folkets ställning till Gud. Det framgår t. ex. af II 28: 20 f., där Tiglath Pilnesers[1] fientliga uppträdande först och främst motiveras med att Ahas plundrat templet. Jfr v. 24, där Kr låter Ahas rasa mot templet på ett mycket effektivare sätt, än hvad som sker i 2. Ko. 16: 8, 10 ff., 17. Betecknande nog finner sig ej D^2 föranlåten att kommentera detta Ahas tilltag med den minsta anmärkning (jfr 2. Ko. 16: 8). Och hur olika tecknar sig ej här Ahas synd för Kr och för Jesaia (kap. 7)! Hvad betydde för Jesaia det pris, för hvilket Ahas ville köpa Assurs hjälp, mot själfva sinnelaget, som han visade i farans stund, då han vägrade att i ödmjuk tro lägga sitt öde i Guds händer? Men den som likt Kr kände Jahves förordningar t. ex. i Lev. 19: 30; 26: 2 (P) och delade P:s uppfattning af templets och dess inventariers helighet, som det gällde att under alla förhållanden bevara, måste ju i Ahas beteende se en dödssynd. Man jämföre, hur Kr i II 32 undviker att tala om den fromme Hiskias beskattande af templet (jfr 2. Ko. 18: 13 ff.). — Ett annat karakteristiskt exempel ha vi i II 29: 4 ff., där just Hiskia uppmanar klerus att gripa sig an med templets rening efter Ahas gudlösa framfart. Som en röd tråd går genom hela Hiskias tal att det är föraktet för templet, som är orsak till Jahves vrede. I samma andedrag nämner Kr, att "de (våra fäder) vände sitt ansikte bort från Herrens boning" och "vände honom (Herren) ryggen" (v. 6 b). Och genom att åter försätta templet i ett tillstånd af levitisk renhet och återupprätta gudstjänsten menar sig Hiskia enligt Krs uppfattning ha på ett förtjänstfullt sätt återställt det goda förhållandet mellan Israel och Gud. — Till folkets försyndelser under Jerusalems sista dagar räknar Kr ock, att man "orenade Herrens hus" (II 36: 14 b). Hvarigenom? Antagligen tänker Kr på oren kult. Ehuru säkerligen ingen fiktion af Kr är dock

[1] Så skrifver Kr namnet till skillnad från Konungaböckerna (Tiglath Pileser).

hans framhållande af just denna synd ingen tillfällighet. Man jämföre Hesekiel (8: 5 ff.)! — Om prästen Jojada säger Kr, att han gjorde, hvad godt var "*mot Gud och hans hus*" (II 24: 16) — en ganska betecknande sammanställning! Karakteristiskt är äfven uttryckssättet i II 30: 8 "räcka Jahve handen" — "*komma till hans helgedom*" — "tjäna Jahve". — Vi hänvisa ock än en gång till den principiella roll, som templet och kulten har för Krs uppfattning och bedömande af Nordisraels "affall": däraf framgår hur för honom tempelgudstjänsten var ett konstituerande absolut nödvändigt moment i Israels gudsförhållande (jfr s. 44 ff.). Se för öfrigt äfven II 11: 16; 26: 16 ff.; 27: 2 b o. s. v. — Krs höga värdesättning af templet framgår slutligen äfven af det sätt, hvarpå han gång efter annan framhåller de frommes utomordentliga frikostighet i alla tider och den offervilligheten, som de ådagalagt, när det gällt templet och dess personal eller kult (I 29: 3 ff., 6 ff., 17; II 24: 10; 29: 31 f.; 30: 24; 31: 5 ff., 12; 35: 7 ff.; Neh. 12: 47 o. s. v.). Genom dylika erinringar vill Kr naturligtvis sporra till efterföljd (jfr P i Nu. 7). Men vi göra säkert Kr en orättvisa, om vi därvid tänka, att han ledts af ensidiga egoistiskt-klerikala motiv. Kr *kunde* näppeligen tänka sig en fromhet, som icke dokumenterade sig genom ett positivt intresse för templets bästa.

Återfinna vi alltså hos Kr den för kultfromheten så typiska värdesättningen af tempel och kult och det kanske icke utan en viss pregnant utformning, så är det dock utan vidare oriktigt, när t. ex. *Smend* med afseende på Kr helt kategoriskt förklarar: "Frömmigkeit und Gottlosigkeit werden ziemlich oberflächlich als wesentlich cultische Begriffe aufgefasst — — —"[1]. Vi tro oss i det följande kunna uppvisa, att Krs fromhetsideal hvarken är ytligt eller väsentligen kultiskt orienteradt. Snarare visar Kr, att man äfven bland kultfromhetens anhängare kan finna icke så litet af profeternas religiöst-etiska syn på den enskilda människans eller folkets synd och rättfärdighet.

[1] a. a. s. 417. — Visserligen är det på tal om vedergällningspragmatismen hos Kr, som *Smend* fäller yttrandet i fråga, men det innehåller i hvarje fall endast en relativ sanning.

Visserligen kan det vid en första orientering i Krs historieskrifning tyckas, som om *Smend* hade rätt. Men tränger man närmare in i den kronistiska litteraturen, får man ett annat intryck: ur en genast iögonenfallande och kompakt undervegetation af levitiska åskådningssätt och intressen skjuta här och där de profetiska idealen i höjden, utvisande den gemensamma jordmånens art och beskaffenhet.

Vid en dylik närmare orientering få vi helt naturligt icke stanna vid de mera allmänna uttryck, som Kr använder sig af för att angifva människornas ställning till Gud. Kr har en stor rikedom på sådana, t. ex. "tjäna Jahve" (I 28: 9), "öfvergifva" honom (1 28: 9; II 12: 5 b; 21: 10 b etc.), "akta på" honom (I 28: 9) "handla trolöst mot" honom (I 5: 25; II 12: 2; 26: 16, 18), "hålla sig till" honom (II 15: 2), "söka" honom (II 12: 14; 15: 2 etc.), "vandra i hans bud" (II 17: 4), "ståndaktigt vandra inför" honom (II 27: 6), "göra hvad ondt är i hans ögon" (II 29: 6 etc.) o. s. v. Af dessa eller andra liknande vändningar, som Kr, dels i parallellverser till Sam.-Konbb., dels i sin egen framställning begagnar sig af, framgår icke alltid klart och tydligt, om han åsyftar ett rent kultiskt förhållande eller ett religiöst-moraliskt. Dock synas oss så varierande uttryck för människans förhållande till Gud som de ofvan relaterade och andra dylika ingalunda tala för att Kr verkligen haft en ytlig eller ensidig uppfattning af fromhetens eller syndens begrepp.

Med sådana allmänt hållna vändningar behöfva vi i hvarje fall icke nöja oss utan kunna hänvisa till mera bestämda fakta.

Ett synnerligen talande och tilltalande bevis på arten af Krs fromhetsideal ha vi att anteckna från II 36: 13 a: som ett särskildt plus i Sedekias syndaregister nämner Kr, att "han satte sig upp emot konung Nebukadnessar, som hade tagit ed af honom vid Gud". Betänker man Krs exklusiva och starkt antipatiska stämning vis à vis hednafolken (jfr ofvan kapp. 2—3) och vidare, hur på hans tid den judiska församlingen stod i ett nesligt beroende af ett hedniskt världsrike, kan man ej annat än förvånas öfver Krs sätt att här motivera Sedekias olycksöde: *en ed vid Gud är helig, äfven om den gifvits af tvång och*

till Guds och Israels fiende! Här möter oss i fråga om eden en sedlig uppfattning, som ingalunda står tillbaka för den i Ps. 15: 1, 4 b (jfr äfven Hes. 17: 13 f.) och väl ensam är tillräcklig för att göra riktigheten af *Smends* ofvan citerade uttalande i hög grad problematisk.

Äfven eljes kunna vi iakttaga på hvilken höjd Krs etik i själfva verket befinner sig. Vi ha redan i ett annat sammanhang hänvisat till det domareideal, som han tecknar i II 19: 6 ff. (jfr s. 185): *omutlig rättrådighet tillkommer rättens representanter på jorden!* Och hvad som i första hand gäller dem gäller naturligtvis enligt Kr hvarje enskild människa i hennes dagliga handel och vandel — icke bara tilläfventyrs inför domstol, t. ex. i egenskap af vittne — annars vore hänvisningen till Guds absolut sedliga karaktär icke på sin plats. Här ha vi ett gammalt välkändt profetiskt kraf, som plötsligt dyker upp i en litteratur, där de levitiska idealen vid första påseende synas vara allenahärskande.

Den etiska betoningen i Krs fromhetsideal framgår — för att taga ännu ett exempel — äfven, om vi ett ögonblick stanna vid ett fenomen i hans historieskrifning, som vi skulle kunna kalla för "isoleringstendensen", d. v. s. den redan i D^2 och P skönjbara tendensen att liksom samla fädernas synder på vissa historiska individer såsom typer, medan å andra sidan idealgestalter skapas, på hvilkas förhärligande ingen möda blir sparad, vare sig det gäller ett ytterligare plus till traditionen eller ett öfverskylande af mindre tilltalande drag, som af den bevarats.

Naturligtvis är det äfven i Krs "isoleringstendens" de levitiska idealen, som äro de förhärskande[1]. Men att äfven här,

---

[1] Vi påminna om, hur de fromma konungarna hos Kr göras till verkliga prästfurstar, som icke veta, hur de nog skola gagna tempel och kult, och hur de notoriskt gudlösa göras till hedningarnes likar i sitt förhållande till templet och den i lagen föreskrifna gudstjänsten (s. 33 ff.). Ja, Ahas historia enligt Krs framställning tycks ge vid handen, att Kr har lättare att tänka sig ett stängdt tempel med afbruten kult än att en sådan ärkesyndare till konung där skulle hafva huserat efter behag.

särskildt när det gäller att öfva censur på traditionens uppgifter, en etisk synpunkt gjorts gällande är obestridligt (jfr i P ofvan s. 208 f.). Detta framgår redan af Krs manipulationer med traditionens vittnesbörd om David: Det mesta af det som förtäljes i 2. Sam. 9—24 och 1 Ko. 1—2 blir som bekant af Kr förbigånget, hvilket naturligtvis, åtminstone till stor del, sammanhänger med hans idealiserande af Davids regering i allmänhet. Och åtminstone *en* episod i dessa kapitel, den som sammanhänger med Batsebas namn (2 Sam. 11—12) rör Davids personlighet och Krs fromhetsideal på det intimaste. Hela detta tråkiga kapitel i Davids lif, där han skildras bl. a. som äktenskapsbrytare och mördare, förbigår Kr med talande tystnad. Davids raffinement för att nå sin syndiga afsikt var för Kr något absolut oförståeligt. Ej ens med sitt skarpa betonande af Davids djupa ånger och upprättelse var traditionen i Sam. på detta ställe acceptabel för Kr. I själfva verket är Krs tystnad den hårdaste dom han kan fälla öfver sådana synder som de ifrågavarande, då de ej ens kunna omtalas som bakgrund för den om så mycken uppriktig fromhet vittnande ånger, som David verkligen visade efter sitt djupa fall.

Ett annat betydelsefullt drag i det kronistiska fromhetsidealet är den *grundton af ödmjukhet inför Gud*, som här och hvar bryter fram och förtjänar att beaktas. — Så låter Kr David bekänna, att han och hans folk endast äro gäster och främlingar inför Gud såsom alla deras fäder (I 29: 15, jfr Ps. 39: 13), i hvilken bekännelse implicite ligger, att människan och förresten äfven Israel såsom folk har att föra en hjälplös och behöfvande tillvaro i världen och af egen kraft ingenting förmår (jfr äfven II 20: 12 a$^{\beta}$b o. s. v.). — Helt anspråkslöst erkänner den mäktige och fromme David, att allt hvad han och hans folk kunnat gifva Gud af frivilliga gåfvor egentligen endast betyder ett återbördande af hvad Gud behagat gifva dem af jordiskt godt (I 29: 14, 16). — Ingen annan omständighet räddade Rehabeam och Juda furstar ur Sisaks hand än den, att de ödmjukade sig och bekände Gud som rättfärdig i sina domar (II 12: 6 f., 12). — Genom att ödmjuka sig kunde t. o. m. den

gudlöse Manasse enligt Kr återvinna Guds nåd (II 33: 12 f., jfr 32: 24 ff.). — Å andra sidan förebrår Kr Sedekia, att han icke ödmjukade sig inför profeten Jeremia, som talade Herrens ord (II 36: 12, jfr 33: 23 f.) o. s. v. — Ja, fromheten själf är något, som enligt Kr blir människan gifvet af Gud, och han låter därför sina fromma bedja äfven därom, t. ex. David: "*låt* evinnerligen ditt folks hjärtas håg och tankar vara redo till sådant (frivilliga gåfvor) och *vänd* deras hjärtan till dig. Och *gif* min son Salomo ett hängifvet hjärta, så att han håller dina bud — —" (I 29: 18 f.). Jfr II 30: 12: "också i Juda verkade Guds hand, så att han gaf dem ett endräktigt hjärta till att göra — —". Säkert vittna sådana och andra liknande yttranden af Kr om allt annat än oförståelse för en fromhet, som i verklig känsla af egen litenhet och brist böjde sig inför världens allsmäktige och rättfärdige Gud.

I allmänhet kunna vi säga, att *Kr ofta lägger stor vikt vid gudsförhållandets inre sida, vid hjärtelaget, såsom i religiöst och sedligt afseende värdefullt och utslagsgifvande i mänskligt fromhetslif.*

Så ha vi på mer än ett ställe hos Kr det gamla äkta profetiska kraftvet tillgodosedt, att man *i* nöden och *trots* nöden skall *förtrösta på Gud och tro, att han vill och kan hjälpa, där, mänskligt att se, räddning är omöjlig.* Uttryckligen om också endast indirekt inskärpes detta t. ex. i II 14: 10; 20: 12 aβ b; 32: 7 f. o. s. v., ställen, som vi redan citerat i ett annat sammanhang (jfr s. 76 f.). Ja, som ett eko af Jesaias ord till Ahas i Jes. 7: 9 få vi höra Josafat säga till sin här, som marscherar upp till strid: "Hören mig I af Juda och I Jerusalems invånare. Hafven tro på Herren, Eder Gud, så skolen I hafva ro — — —" (II 20: 20). Kr går för öfrigt så långt, att han har en förebråelse färdig mot den fromme Asa för att denne vid sin tilltagande sjuklighet sökte hjälp hos — läkare (II 16: 12)![1] Vare sig nu Kr tänker på att detta skedde af brist på tillit till Gud eller att Asa jämte sitt hopp till Gud jämväl såg sig om efter människohjälp, så är stället i hög grad betecknande för Krs värdesättning af hjärtats orygg-

[1] Jfr däremot Jes. Sir. 38: 1, 9 ff., 12.

liga tro. Med dessa exempel för ögonen förvånar det då oss heller icke det minsta, att Kr söker orsaken till Sauls sorgliga slut bl. a. i hans bristande tillförsikt till Gud — och detta ehuru 1. Sam. 15: 11 lade ett annat motiv väl så nära till hands. Man jämföre äfven II 15: 15 b; 16: 7 ff.; 25: 7 f. o. s. v.

Och icke allena i nöd och fara utan i alla lifvets lägen gäller det enligt Kr att ha hjärtat med i sitt gudsförhållande. Särskildt skarpt framhålles detta i Davids ord till Salomo (I 28: 9): "Och du, min son Salomo, akta på din faders Gud och tjäna honom med *hängifvet hjärta* (בלב שלם) och med *villig själ* (ובנפש חפצה), ty Herren rannsakar alla hjärtan och förstår alla uppsåt och tankar". Man jämföre I 29: 18 f.; II 12: 14; 16: 9; 19: 3 o. s. v.!

Men af alldeles speciellt intresse för oss är det faktum, att det *gärna är i samband med kultiska prestationer, som Kr alluderar till vederbörandes sinnesbeskaffenhet.* Så, då han med tanke på Davids rika skänker till templet låter konungen säga: "jag vet min Gud, att du pröfvar hjärtat och har behag till hvad rätt är. *Med rättsinnigt hjärta* (בישר לבבי) har jag framburit alla dessa frivilliga gåfvor — —" (I 29: 17). Ett uppriktigt hängifvet hjärta förutan är allt hvad man offrar till Gud af intet värde — vore det än en konungs skänker [1]. Därför är det ock, som Kr gärna talar om församlingens eller den enskildes *glädje inför sina kultplikter*, vare sig det gäller att komma med gåfvor eller i allmänhet deltaga i kultlifvet. Man jämföre t. ex. I 29: 22; II 15: 14 f.; 23: 18; 24: 10; 29: 36; 30: 21, 23, 25 f.; Esr. 6: 22; Neh. 12: 43 o. s. v. — Mest belysande för Krs värdesättning af vederbörandes hjärteförhållande, när det gäller kulten, ja, ett bevis på att sinnesbeskaffenheten dock är det förnämsta därvid är kanske II 30: 18 ff. Där berättas att vid konung Hiskias påska var det en stor mängd folk, mest från Efraim, Manasse, Isaskar och Sebulon, som icke hade renat sig utan åto påskalammet på annat sätt än föreskrifvet var (i lagen, jfr Lev. 7: 21; Nu. 9: 6 f.). "Men Hiskia hade bedt för dem och sagt: Herren,

[1] Samma tanke ligger kanske till grund för I 21: 23 f. = 2. Sam. 24: 22 ff.

den gode, förlåte hvar och en, som har vändt sitt hjärta till att söka Gud, Herren, sina fäders Gud, om han än icke är ren efter helgedomens ordning. Och Herren hörde Hiskia och skonade folket". Alltså tog Gud enligt Kr hänsyn till de levitiskt orenas hjärtliga uppsåt och dispenserade så att säga från de levitiska renhetslagarnas bud — åtminstone vid detta tillfälle. Stället är intressant. Det visar, ehuru det står fullkomligt isoleradt, att för Krs uppfattning *hjärtats uppsåt betyder mer än den rituella korrektheten* — ehuru naturligtvis Krs mening är, att i regel det ena icke får, kan eller behöfver utesluta det andra. Därför var ock här en särskild förbön af nöden. —

Med dessa exempel på arten af Krs fromhetsideal må vi låta oss nöja. Ingenting kan i själfva verket vara oriktigare än att med *Smend* (jfr ofvan s. 213) stämpla denna fromhet som ensidigt levitisk eller ytlig. Hur högt Kr än sätter templet och kulten — kult och gudstjänst täcka hvarandra icke: att tjäna Gud omfattar för honom långt mer än den egentliga kulten. Den gudsfruktan han erkänner och själf representerar är etiskt betingad och ger etiska utslag, och den är förbunden med ödmjukhet, frimodighet och en innerlig, orubblig förtröstan. Det felar honom alltså ingalunda en djup och ren känsla för hvad Gud verkligen fordrar af oss människor. Nog kan det vara sant, hvad särskildt *Bousset* framhåller[1], att den judiska kultfromheten mången gång urartade och blef både ensidig och ytlig — men detta torde i första hand ha varit fallet inom de rent prästerliga kretsarna, framför allt de aristokratiska spetsarna af klerus. Därpå tyder deras roll vis à vis den inbrytande hellenismen. Men att detta icke alltid var förhållandet, det framgår, hvad de fromma lekmännen beträffar, framför allt af psalmerna[2]. Krs historieskrifning ger vid handen, hur mycket innerlig och verklig religiositet det fanns äfven inom de kretsar af klerus själf, där den kronistiska litteraturen sannolikt uppstått (jfr s. 28 f.). I hvarje fall stå de fromhetens

[1] a. a. s. 115.

[2] Till frågan om den judiska kultfromhetens karaktär enligt Psaltaren, jfr *Bertholet*, Bibl. Theologie etc. s. 63 ff.

ideal, som understundom möta oss hos Kr, icke själfva psalmernas efter i fråga om religiös värme och sedlig halt, äfven om de senares karaktär af lyriska utgjutelser mången gång bringar dessa fromhetens egenskaper till ett omedelbarare och tydligare uttryck. *Cheyne* har alldeles rätt, när han med hänsyftning på Kr talar om "die Zartheit seines Gefühls" och understryker, att "kein Besitz von Verstandsweisheit ist so viel werth, wie jene liebende Ehrfurcht vor Gott in der er lebte und webte" [1].

KAP. 13.

Vedergällningsteorierna.

Talet om en verkligt individuell vedergällning finnes icke hos de förexiliska profeterna. För dem voro de olika folkklassernas eller de politiska och andliga ledarnes synder i första hand folksynder, som drogo skuld och straff öfver hela folket: såsom ett helt skulle Israel lida sitt straff, såsom ett helt skulle det i händelse af bättring få upplefva messiastidens härlighet. För folket träder hos profeterna den enskilde och hans gudsförhållande principiellt tillbaka, så äfven i den på de äldre profeternas predikan byggande Deuteronomium, framför allt dess parenetiska delar. Jfr D^2! Det är bland profeterna först Jeremia, som ger uttryck för en instinktiv känsla, att det icke är, som det borde vara här i världen, när den oskyldige mången gång får lida med den skyldige. Därför ingår det äfven som bekant i denne profets framtidsförkunnelse, att verkligheten då skall motsvara, hvad rättfärdighetens idé kräfver: hvar och en skall svara för sina egna gärningar, ej för andras (Jer. 15: 4; 31: 29 f.). Emellertid hade Dts upphöjande till lag bl. a. den följden med sig, att med möjligheten för den enskilde att uppfylla lagens fordringar kom ock hans kraf på den utlofvade nationella belöningen och då närmast för hans egen räkning och för nuet. Endast en annan sida af samma sak var, att man för individen började af Gud utkräfva och vänta

[1] a. a. s. 214.

det straff för olydnad mot lagen, hvarmed Israel där hotades. Detta kraf, som efter Dts kanonisering torde ha blifvit allt allmännare, upptages nu af Hesekiel och får genom honom sitt profetiska stöd. Gent emot sin samtids hånande och egenrättfärdiga tal om att man fick lida för fädernas synder nöjer sig nämligen denna profet icke med att hänvisa till den närvarande generationens synd (kapp. 17 och 22) eller med att i eskatologiska sammanhang låta äfven individualismen spela in i vedergällningstanken (Hes. 9: 4 ff., 14: 12 ff.; 20: 34 ff.) vid sidan af de nationella synpunkterna (t. ex. Hes. 16 och 23), utan han går längre. Jämför framför allt Hes. 18. Såsom något orygglgt, tiderna igenom och således äfven nuet gällande fastslår profeten, att individen är sedligt fri och ansvarig endast för sina egna gärningar. Vidare betonar han, att hvarje människa närmast har att svara för sitt religiöst-sedliga tillstånd för ögonblicket, ej för hvad hon varit förut, ond eller god. Slutligen postulerar han, att den gudomliga vedergällningen nödvändigtvis skall visa sig i människans lefnadsöden här på jorden.

Detta Hesekiels dogmatiska trospostulat angående den gudomliga vedergällningens beskaffenhet blef med alla sina fel och förtjänster kommande släktens arf, fasthölls med en nästan oförklarlig energi trots de anfäktelser, som den vållade, och släpptes icke ens, när blicken sent omsider öppnades för ett lif på andra sidan grafven.

Att Gud här i världen på ett yttre ofta mycket påtagligt sätt belönar den fromme och straffar den gudlöse är äfven för Kr en fundamentaldogm. Ingen af sina teologiska teorier demonstrerar han så eftertryckligt. Ingen af dem har af moderna teologer blifvit oftare påpekad och bedömd. Det kan därför ej heller vara alldeles nödvändigt, att vi i fråga om de kronistiska vedergällningsteorierna samla *allt* det rika material, som Kr erbjuder, innan vi därur framdraga de genomgående grundtankarna och värdesätta dem. Det torde vara tillräckligt, om vi nöja oss med ett urval af de ställen, där han på ett karakteristiskt sätt häfdar sin ståndpunkt i föreliggande fall.

Sin framställning af Sauls död afslutar Kr med följande för honom egendomliga vändning, sedan han förut följt parallellframställningen i 1. Sam. 31: "Så dog Saul, därför att han hade begått otrohet mot Herren, i det att han icke hållit Herrens ord, så ock därför att han hade frågat en ande och sökt svar hos en sådan. Han hade icke sökt svar hos Herren; därför dödade Herren honom" (I 10: 13, 14 b). Alltså under det att författaren till 1. Sam. 31 utan närmare reflektioner berättar om Sauls tragiska slut, vill Kr genom sitt tillägg tydligen markera, att den ogudaktige ej kunde vänta sig annat än straff. Om vi ock långt innan Krs dagar kunna spåra en tendens att så motivera Sauls olycka (1. Sam. 15; 28: 17 ff.), så har dock ingen före Kr så uttryckligt som han betonat dess karaktär af ett rättfärdigt gudsstraff.

Äfven i sin framställning af Rehabeams regering (II 11—12) far Kr anledning att illustrera Guds vedergällande rättfärdighet. Traditionen berättade om ett farligt krigståg, som farao Sisak företog mot Juda (1. Ko. 14: 25 ff.). Visserligen fäller D^2 i Konbb. ett ytterst ogynnsamt omdöme om Rehabeams regering allt från dess början (1. Ko. 14: 21 ff.), men af D^2 sättes ej Sisaks invasion i något direkt och tydligt sammanhang med Rehabeams eller Juda synd, om ock den omedelbara anknytningen af v. 25 till v. 24 genom יהי kanske skulle kunna tolkas som en antydan om religiös pragmatism [1]. Kr däremot lämnar med afseende på tydlighet intet öfrigt att önska. Delvis i motsats till Konungaboken framhåller han, att allt var godt och väl i Juda under Rehabeams första år, både religiöst och politiskt, och att riket (därför) växte i makt. Sisaks krigståg är emellertid för Kr ett ojäfaktigt vittnesbörd att ett omslag måste ha ägt rum i folkets och konungens förhållande till Gud. Hvadan annars denna olycka? Han skrifver: "Då nu Rehabeams konungamakt hade blifvit befäst och han hade blifvit mäktig, öfvergaf han jämte hela Israel Herrens lag — men då ryckte i Rehabeams 5:te regeringsår Sisak, konungen i Egypten, upp mot Jerusalem, *där-*

[1] Så t. ex. *Öttli* i sin kommentar till stället.

för att de hade varit otrogna mot Herren" (II 12: 1 f.). Till yttermera visso låter Kr en profet förklara det religiösa kausalsammanhanget (v. 5). Nu berättade traditionen vidare, att Rehabeam med sitt folk kom jämförelsevis helskinnad undan den hotande faran och fick i 12 år regera i Jerusalem (1. Ko. 14: 26 och v. 21, jfr v. 25). Hur kunde detta ske? Kr vet svar. Utgången till Rehabeams och Judas relativa fördel kunde enligt Kr ej bero på annat, än att Gud ej hade orsak att till *det yttersta* fullfölja sitt straff. Därför berättar han, hur "Israels furstar och konungen själf", tack vare profetens uppträdande (v. 5), förödmjukade sig och bekände, att "Herren var rättfärdig" (v. 6), och hur i följd häraf det tillämnade straffet förvandlades från undergång till en allvarlig tuktan (v. 7).

I motsats till Rehabeam var Asa i traditionen erkänd som en mycket from konung (1. Ko. 15: 11, 14 b). Kr gör honom ej sämre, snarare tvärtom (II 14: 2—4 a; jfr 15: 8 ff. — en variation af samma tema). Men Kr framhåller ock, att *Gud belönade honom därför:* tills vidare fick landet ro (II 14: 1 b, 5 b, 6 b) och konungen tillfälle att öka dess värnkraft (II 14: 6 a, 7 a). Detta sammanhang framhålles uttryckligen i v. 7 b; "— — medan vi ännu ha landet i vår makt, därför att vi hafva sökt Herren vår Gud, ty vi hafva sökt honom, och han har låtit oss få lugn på alla sidor". Att därigenom den trovärdiga uppgiften i 1. Ko. 15: 16 blir fullständigt motsagd betyder för Kr intet: för honom var det ett absolut nödvändigt trospostulat, att den fromme Asa af Gud fick lön för sin fromhet. — Men hur kunde han då på sin ålderdom råka ut för den svåra sjukdom, om hvilken 1. Ko. 15: 23 b talar? För Kr är äfven denna olycka otänkbar utom såsom straff för synd. Och den finner Kr lätt i Asas nödtvungna politiska förbindelse med Ben-Hadad i Damaskus (1. Ko. 15: 16 ff.). D^2 fann sig ej föranlåten att kommentera denna förbindelse med någon ogillande anmärkning. Kr ser i Asas politik ett bevis på bristande tillit till Gud (II 16: 7 ff.). Detta är en profetisk tanke. Belysande för Krs uppfattning och för honom egendomligt är däremot, att han antagligen kombi-

nerar Asas oteokratiska politik med hans ålderdomskrämpor, så att de senare bli en direkt följd af den förra. Genom andra oegentligheter försvårade dessutom Asa sin skuld (v. 10). I sjukdomen kan Kr icke se annat än ett straff. Visserligen är sambandet mellan synd och straff här ej så starkt framhållet, som man kunnat vänta, men att det enligt Kr finnes och måste finnas, det framgår af en jämförelse mellan vv. 7 och 12 b. Och länge lät ej heller straffet vänta på sig. Man jämföre tidsbestämningarna i vv. 1 och 12 [1]. Andra olyckor utlofvas dessutom (v. 9). — Ingen olycka kommer annat än som straff, och å andra sidan blir ingen försyndelse utan sitt straff, ingen fromhet utan sin lön i denna värld, det lär oss äfven Asas historia enligt Kr.

Äfven den fromme Josafat drabbades i slutet af sin regering af en förarglig olycka: han hade utrustat en handelsflotta af Ofirfarare, hvilka skulle bringa honom guld. Men den led skeppsbrott i själfva hamnen. Detta betog honom lusten att förnya försöket. När därför Israels konung, Ahasja, uppmanar honom att rusta ut en ny flotta och bemanna den med folk äfven från Israel, afslår Josafat hans anbud (1. Ko. 22: 49 f.). — I Josafats strandade handelspolitik kan nu Kr omöjligt se endast otur. Nej! *Innan* olyckan skedde hade Josafat i kommersiellt syfte förbundit sig med den gudlöse grannkonungen, men därför gick det också, som det gick. En profet uppträder och klargör detta på det otvetydigaste sätt (II 20: 35 ff.).

Rena kontrasten till Josafat var enligt D^2 hans son Joram (2. Ko. 8: 16 ff.), i detta D^2:s omdöme instämmer Kr till fullo (II 21: 4 ff., 11 ff.). Detta faktum — konungens gudlöshet —

[1] *Wellhausen*, Prolegomena s. 199, vill göra gällande, att då Kr sätter kriget mot Baesa så sent som till Asas 36:te regeringsår, då denne hans farligaste antagonist redan var död, så är det därför, att läsaren än tydligare skall se och förstå sambandet mellan hans syriska politik och sjukdomen. Detta är ju möjligt — dock är det lika antagligt att dateringen i v. 1 är utan tendens och beroende på afvikande synkronism i Krs källor (jfr *Benzinger*, M. H. K. till stället.

begagnar, i motsats till D^2, Kr sig af för att motivera, hvarför det lyckades Edom och Libna att under hans regering afskudda sig Judas öfvervälde (2. Ko. 8: 20 ff.). Kr skrifver nämligen: "Så afföll Edom från Juda välde, och det har varit skildt därifrån ända till denna dag. Vid samma tid afföll ock Libna från hans välde, *därför att han hade öfvergifvit Herren, sina fäders Gud*" (II 21: 10). — Men ej nog därmed. På grundvalen af 2. Ko. 8: 18 (D^2), om ock för öfrigt antagligen ur egen fatabur, förtäljer Kr (II 21: 11), att Joram "upprättade bamôt i Juda städer[1] och förledde Jerusalems invånare till horeri och förförde Juda". Till straff därför får han ett krig på halsen, hvarom traditionen intet vet: filisteer, araber och etiopier anfalla honom, plundra hans palats, röfva hans harem o. s. v. Till råga på allt slår honom Gud med en ohygglig sjukdom (II 21: 15, 18 f.). Dessa olyckors karaktär af verkliga, af Gud sända straff för konungens synd framhåller Kr här med all önskvärd skärpa i ett bref, som han låter profeten Elia skrifva till den brottslige (II 21: 14 f.).

Om konung Joas af Juda veta Konungaböckerna (inklusive D^2) ingenting annat än godt (2. Ko. 12). Emellertid få vi där höra, att han, sedan han fått tillfälle att dokumentera sitt intresse för templet (vv. 5—17), måste med just templets skatter köpa sig fred för de anfallande arameerna (v. 18 f.) och att han slutligen föll offer för en sammansvärjning (v. 21 f.). I Konungaböckerna reflekteras ännu ingenting öfver dessa olyckor. Kr reflekterar desto mer. Enligt honom är det absolut omöjligt, att dessa olyckor kunnat inträffa, ifall D^2:s omdöme i 2. Ko. 12: 3 a varit riktigt: "Och Joas gjorde, hvad rätt var i Herrens ögon, *så länge han lefde*". Det kursiverade uttrycket ändrar han därför till: "så länge Jojada, prästen, lefde" (II 24: 2 b, jfr v. 14 b^β). Men så dog Jojada (v. 17 a), och *genast* lät konungen förleda sig till afgudatjänst, profeterna varnade förgäfves, och en af dem, Sakarja, blef stenad (v. 18 ff.). Härmed är enligt Kr arameerolyckan mer än väl motiverad. Att Kr sätter den i direkt samband med Joas synd framgår tyd-

[1] LXX läser בערי ej בהרי.

ligt af v. 24 b$^{\beta}$: "så fingo de (arameerna) utföra straffdomen öfver Juda". Men äfven sammansvärjningen mot konungens lif sammanhänger enligt Kr på det närmaste med hans ogudaktighet, speciellt hans mord på Sakarja (v. 25, jfr v. 22 b$^{\beta}$)[1].

Amasja får ett relativt godt vitsord af D^{2} (2. Ko. 14: 13 a) och likaså af Kr (II 25: 2). Hans bedrifter mot Edom (2. Ko. 14: 7) förstoras af Kr icke obetydligt (II 25: 5—13) — men så hade ju ock enligt Kr konungen visat ett vackert prof på sin gudsförtröstan innan den afgörande segern. Konungaböckerna berätta nu vidare, att Amasja, öfvermodig öfver sina framgångar mot Edom, inlät sig i krig med Efraim trots varning af dess konung, ett krig, som fick ett skäligen snöpligt slut. Denna malör förtiger Kr icke. Men en annan måste enligt honom orsaken vara än Amasjas dumdristiga politik. Kr tänker sig saken så, att efter den glänsande segern öfver Edom tog Amasja Edoms gudar hem till sig och tillbad dem (II 25: 14). Detta var för Kr det verkliga skälet, hvarför Amasja besegrades af Efraims konung (jfr v. 20). Äfven en sammansvärjning mot konungens lif, hvarom redan traditionen visste att berätta (2. Ko. 14: 19), sätter Kr i samband med hans afguderi: "och från den tid, då Amasja vek af från Herren, begynte man anstifta en sammansvärjning mot honom — —" (II 25: 27 a).

Äfven Ussia bemöter D^{2} med sympati: "han gjorde det som behagade Gud" (2. Ko. 15: 3). Kr förnekar ingalunda, att traditionen har rätt (II 26: 4), men med en betydelsefull reservation (jfr v. 5): Ussia förblef ej from hela sitt lif. Förhållandet var nämligen, att konungen drabbades af spetälska och fick lefva isolerad i sitt palats, medan Jotam, hans son, styrde i hans ställe — så berättar 2. Ko. 15: 5. Och detta kan efter Krs mening endast hafva en grund i någon försyndelse från konungens sida. Spetälskan ansågs ju framför alla andra sjukdomar af ålder som en gudshemsökelse (jfr uttryckssättet i 2. Ko. 15: 5). Men därför motiveras sjukdomen ingalunda i den äldre traditionen såsom af Kr, hvilken gör den till ett

[1] Läs i v. 25 med LXX och Vulg. בן i st. f. בני.

straff för konungens intrång i prästernas rättigheter (II 26: 16—20)[1].

Gudlös öfver alla gränser var Manasse enligt traditionen (2. Ko. 21: 1—18). Men icke dess mindre regerade han ganska länge och utan några olycksöden. Kr berättar som bekant om hans fångenskap i Babel. Möjligen är detta historiskt[2]. Huru som helst — oss intresserar egentligen endast Krs motivering i II 33: 10 f.: "och Herren talade till Manasse och hans folk, men de hörde icke därpå. Då lät Herren den assyriske konungens härförare komma öfver dem; de fängslade Manasse etc." Är Manasses fångenskap historisk, så måste han dock ha frigifvits, menar Kr, ty han lefde och dog i Jerusalem (2. Ko. 21: 1, 18). Men hvarför frigafs han? Emedan han lyckades vinna assyrerkonungens nåd och lofvade honom bot och bättring? Nej. Med sådant undgick man icke enligt Kr Guds rättfärdiga straff. Därför var omvändelsen till Gud ett grundvillkor. I själfva verket vet Kr att berätta därom (II 33: 12 f., 15 ff.) — en djärf teologisk konstruktion, hvars verkliga värde ur historisk synpunkt framgår redan af D^2:s och Jeremias absoluta tystnad angående denna sak. För Kr var emellertid den gudlöse Manasses frigifvande ur fångenskapen absolut oförståeligt utan den förutsättningen, att han gjort bot och bättring.

Josia, en af D^2:s höga idealgestalter, dog en ond bråd död i slaget vid Megiddo. Motivet hvarför Josia kastade sig i vägen för Nekos anryckande här var väl, åtminstone delvis, religiöst: han, den deuteronomiska reformens genomförare, borde väl kunna räkna på Jahves hjälp äfven mot världsmakten. Och dock stupade han (2. Ko. 23: 29). Detta enkla historiska faktum var återigen någonting för Kr otänkbart: hvarför skulle den fromme Josia få ett sådant slut? Här måste ett motiv finnas, menar Kr, lika visst som det finnes en rättfärdig Gud. Kr finner det i Josias trotsiga förblindelse: *mot Guds uttryckliga varning* (genom Neko) hade Josia

[1] Därmed är naturligtvis ej sagdt, att hans strid med prästerna nödvändigtvis är en fiktion.

[2] *Buhl*, a. a. s. 279, *Stave*, Handledning etc. s. 308. Jfr å andra sidan t. ex. *Wellhausen*, Prolegomena s. 202.

tagit upp striden, *därför* kostade den honom lifvet (II 35: 20 ff.). —

Härmed hafva vi i största korthet uppehållit oss vid en del ställen hos Kr, där hans vedergällningsteorier göras gällande. Det material vi samlat är ingenting nytt: oundvikligt måste vi röra oss med allmänt kända eller i hvarje fall tidigt uppmärksammade fakta. Men det ger oss anledning spörja, hvad det är, som framför allt och genomgående utmärker Krs åskådning i föreliggande fall.

Vi må då först af allt observera den energi, hvarmed den gudomliga vedergällningens roll blir häfdad i den kronistiska litteraturen. Åter och åter kommer Kr tillbaka till samma tema: Gud bestraffar den gudlöse och belönar den fromme. Och när det gäller att visa detta i historieskrifningen, bli författarens konstruktioner ofta påfallande djärfva. Visserligen kan det från Krs egen ståndpunkt ej bli tal om någon *medveten* konstruktion — när det gäller vedergällningsdogmen lika litet som eljes — utan endast om ett riktigt utlyssnande af historiens eget ojäfviga vittnesbörd, men det är klart, att när Kr öfverallt i historien söker och finner spåren af en gudomlig vedergällning, äfven där traditionen icke lämnar den minsta antydan därom, så visar detta någonting, som vi icke få förbise: vi möta hos Kr en fullkomligt orygglig trosöfvertygelse, att det är Guds rättfärdighet, som regerar öfver världen — ja, det kan väl ifrågasättas, *huruvida Kr öfverhufvud taget kan tänka sig något här i världen, ondt eller godt, som sker utan att vara ett direkt utslag af Guds vedergällande rättfärdighet.*

Denna drabbar, menar Kr, först och främst den enskilda människan: en hvar har först att tänka på att svara för *sina* gärningar, *sitt* lif, d. v. s., man behöfver ej oroa sig för följderna af andras synd men kan ej heller räkna sig andras förtjänster inför Gud tillgodo. Saul, Rehabeam, Asa o. s. v., alla få de *sin* fromhet belönad, *sin* synd bestraffad. Och som det gick dem, så går det alltid, måste Kr mena. Alltså: synd och straff, bättring och nåd, fromhet och lön, detta schema, som vi känna från D^2:s bearbetning af historien, är af Kr

utan tvekan öfverflyttadt från nationens till individens lif. Den gamla, på en riktig tillämpning af erfarenheten grundade uppfattningen, att den enskilda människan ofta vid Guds straffdomar får lida för andras synder, t. ex. barnen för föräldrarnas, den enskilde för folkets, träder hos Kr fullständigt i bakgrunden. Visserligen talar Kr äfven vid åtskilliga tillfällen i öfverensstämmelse med traditionen om en vedergällning af kollektiv karaktär, en vedergällning, som då vanligen har hela folket till objekt (II 12: 1 ff.; 25: 20; 28: 5 ff., 9; 33: 10 o. s. v.) eller enskilda folkklasser (II 24: 17, 23). Men detta innebär sannolikt ej, att han medvetet och principiellt erkänner, hvad vi skulle kunna kalla solidaritetens lag, enligt hvilken äfven den oskyldige får lida den skyldiges straff. En sådan radikal motsats mellan ideal och verklighet existerade af allt att döma icke för Kr, äfven om han undantagsvis skulle kunna ge anledning till en sådan förmodan (I 2: 7; 32: 25 f.). — *I hvarje fall har för Kr tanken på solidaritetens roll vid den gudomliga vedergällningen varit af sekundär betydelse i förhållande till hans trospostulat, att individen inför Gud har att svara för sina egna gärningar allena.*

Ett trospostulat för Kr är vidare, att vedergällningen är lokaliserad till denna värld och till detta lif och består i de yttre lefnadsskickelsernas utgestaltning[1]. Detta är som bekant i och för sig intet märkvärdigt eller nytt: man hade alltid i Israel hämtat kriterierna på Guds sinnesstämning från den yttre verkligheten. Och någon annan sfär, där han kunde göra sin rättfärdighet gällande gent emot människans fromhet eller synd, hade Krs Gud lika litet som det gamla Israels. Men för Kr egendomligt och nytt i Israels religionshistoria är det *mekaniska kausalsammanhang mellan människans yttre lif och hennes inre sinnestillstånd, som han med en nästan häpnadsväckande trosfrimodighet och en hänsynslös konsekvens postulerar i den rättfärdige Gudens namn.* För Kr är det omöjligt tänka sig annat: är människan en syndare, *skall* det visa sig

[1] En uppräkning af hvad allt Kr har att anföra såsom fromhetens lön och syndens straff här på jorden finnes hos *J. Swart*, a. a. s. 89 f., 92.

i hennes lefnadsöden, är hon rättfärdig likaså. Och det är ej bara det permanenta religiösa eller sedliga tillståndet, som får en sådan omedelbar reflex i skickelsernas gång, utan äfven den isolerade handlingen, ond eller god. Ånger och bättring är möjlig — äfven den verkar enligt Kr med mekanisk precision, det visar oss en Rehabeams och Asas historia: med förändringen i sinnestillståndet inträder i det yttre lifsläget *ofelbart och genast* en förändring, synlig för alla. Men icke nog med detta: Kr *kan* ej tänka sig en människas olycka utan att den är en följd af hennes synd — därför *drar han af en människas yttre väl eller ve här i världen utan tvekan slutsatser med afseende på hennes förhållande till Gud.* Liksom Kr öfverhufvud ej kan tänka sig en mänsklig fromhet eller synd utan åtföljande lycka eller olycka här i lifvet, så kan han ej heller se olyckan komma öfver en människa utan att ögonblickligen vara färdig med ett religiöst eller sedligt värdeomdöme om henne själf. Det kan därvid gälla en sådan olycka som en lifsfarlig sjukdom (Asa, Ussia) men det kan ock röra sig om en materiell förlust (Josafats handelsflotta)!

Härmed är den individuella vedergällningsläran drifven till sin spets. Den religiösa öfvertygelse, som var det gamla Israels, profeternas och Dts, att Gud är rättfärdig, har hos Kr och hans liktänkande stelnat till en benhård dogm, hvars brister äro lättare att se än förtjänster.

Till bristerna hör naturligtvis först och främst att vedergällningsdogmen, sådan t. ex. Kr drifver den, ohjälpligt kolliderade med den yttre verkligheten: människolifvets växlande oberäkneliga moment låta ej pressa in sig i ett kasuistiskt vedergällningsschema. I sin oreflekterade tro på Guds omutliga rättfärdighet *kunde* han ej se det paradoxala i Guds handlande, ty han *ville* ej se det[1]. Och för en djup uppfattning af lidandets

[1] Här gäller om Kr, hvad *Köberle*, Sünde und Gnade s. 279, säger på tal om judendomens sega fasthållande vid Hesekiels vedergällningsdogm med ögonen mer eller mindre slutna för verkligheten: es war der Wille, nicht das folgerichtig schliessende an die Beobachtung des vorliegenden anknüpfende Denken, das dieser Überzeugung Bestand verlieh.

pedagogik lämnade den intet rum[1]. Som ingen annan dogm i judendomen skapade den också problem och blef orsak till de farligaste anfäktelser. Faran för orättvisa omdömen om andra och för en ytlig självförverskattning lade den snubblande nära tillhands. Härtill kommer slutligen, att den med sin ensidiga uppfattning af Guds rättfärdighet såsom en vedergällande sådan och sitt dogmatiska postulat, att vedergällningen mekaniskt manifesterar sig i de yttre lifsförhållandena, i själfva verket — låt vara omedvetet — klafband Guds handlingsfrihet och gjorde hans handlande med människorna i hvarje särskildt fall beräkneligt och underkastadt mänsklig kontroll och kritik. — Och dock vore det orättvist mot Kr och alla dem som delade hans tro, om man för vedergällningsdogmens påtagliga brister glömde dess förtjänster. Dit hör redan det faktum, att den obevekligt ställde den enskilda människan ansikte mot ansikte med himmelens rättfärdige Gud och tvang henne till oupphörlig självrannsakan i ljuset af de egna upplefvelsernas växlande gång. Så blef den säkert ofta nog en sedlig driffjäder af god effektivitet och gaf den fromme möjlighet och rätt att för sin del hoppas på de synliga uttrycken för Guds välbehag äfven i syndarnas krets. Men framför allt få vi ej glömma, att denna vedergällningslära, som understundom, t. ex. hos Kr, är så vidunderligt blind för hvad verkligheten lär, så trång och ytlig, dock endast är ett utslag af den klippfasta trosöfvertygelsen, att en sedlig världsordning verkligen finnes, grundad i Guds eget rättfärdiga väsen, en öfvertygelse, som bevarade både från indifferentistiska tendenser och från den tryckande pessimismen i t. ex. Predikarens lifsåskådning. Från denna synpunkt kan man omöjligt frånkänna vedergällningsdogmen hos Kr ett väsentligt religiöst och sedligt värde, hur egendomlig den än må te sig, och till hvilka vådliga konsekvenser den än må leda. —

* * *

[1] II 12: 8 är väl det enda ställe, där Kr antyder ett annat motiv för olyckan än det att vara syndens straff. Dock härskar strafftanken i sammanhanget (jfr v. 5) — det pedagogiska motivet är ett andrahandsmotiv.

I öfverensstämmelse med vår undersöknings allmänna plan måste vi nu omsider äfven uppkasta den frågan, i hvad mån P, om hvilkens uppfattning vi hittills ej tagit någon notis i detta sammanhang, kan sägas dela de judiska vedergällningsteorierna, sådana de togo sig ett pregnant uttryck hos Kr.

Redan vid en flyktig jämförelse mellan Kr och P med hänsyn till vedergällningsteorierna märker man, att dessa för P ej spela på långt när samma roll som för Kr. Idén om en gudomlig vedergällning kan med andra ord för P ej ha varit någon fundamentalidé. Endast mera tillfälligt kommer den till synes.

Vi stanna först inför Nu 16: 20 ff. (P): Gud vill med undantag af Mose och Aron förgöra hela den israelitiska menigheten, som på Koras uppmaning samlats för att vara åsyna vittnen till hans oeh hans anhangs kultiska debut. På Moses och Arons förbön skonar Gud menigheten, men ej de brottslige. Förbönen lyder: "O Gud — — skall du förtörnas på hela menigheten, därför att en enda man syndar?" *Bæntsch* har väl rätt, då han här erinrar om, hur författaren (P) gent emot den gängse uppfattningen af solidaritetslagens tillämpning vid den gudomliga vedergällningen på detta ställe vill häfda en mer individualistisk uppfattning: hvar och en har att svara för sitt eget förhållande till Gud och ej för andras[1]. — Samma uppfattning röjer sig hos P äfven i Nu. 14: 36 ff.: af de 12 spejarne, hvilka sändes in i Kanaan för att kunskapa, skulle, på grund af sitt för Gud välbehagliga uppträdande, Josua och Kaleb befrias från sina 10 kamraters straff (se vidare nedan). — Men icke nog med detta: äfven i P möta vi en viss benägenhet att på Krs maner af människans öden här i världen draga slutsatser angående vederbörandes förhållande till Gud. Vi hänvisa i första hand till Nu. 20: 1—13, innehållande den bekanta berättelsen om hur Mose ger folket vatten att dricka ur klippan i Kades. Stycket är antagligen ett florilegium af J, E och P och för öfrigt ytterst svårana-

[1] a. a. s. 547 ff. — jfr Gen. 19: 17 ff.

lyseradt[1]. Enligt *Bæntsch* finnas de tydligaste spåren af P i vv. 1 a^{α}, 2, 3 b, 4, 6, 7, 8 $a^{\beta\gamma}$, 10—13: Mose och Aron få befallning af Gud att samla det knorrande folket vid klippan och bjuda den att gifva vatten. Mose och Aron gifva sina tvifvel tillkänna (v. 10 b)[2]. Därför säger Gud (v. 12): "eftersom I icke trodden — — skolen I icke föra denna församling in i det land, som jag har gifvit dem". Så långt P-traditionen. Jfr Nu. 20: 23 ff.; 27: 12 ff.; Dt. 32: 48 ff.). Den äldre traditionen (JE) har emellertid ej talat om någon olydnad på detta ställe utan endast om ett under med Moses staf vid klippan (v. 8 a^{α}, 11). Sannolikt kan man nu med *Bæntsch* i denna omgestaltning af traditionen i P (tvärt emot P:s vanliga idealiseringstendens, jfr ofvan s. 208 f.) se frukten af en teologisk reflektion, som i detta sammanhang intresserar oss på det allra högsta: naturligtvis hade man tidigt börjat undra öfver, hvarför ej Mose och Aron fingo inkomma i Kanaan — för en rätt israelit måste något sådant betraktas som höjden af olycka. Länge dröjde det sannolikt heller ej, innan man däri såg ett straff. Åtminstone gjorde P det, såsom vi nyss konstaterat. I Kadesundret söktes anledningen därtill, hvarvid historien omgestaltades efter de nya teorierna[3]. — En liknande teologisk reflektion är för öfrigt att konstatera i P-perikoperna i Nu. 13—14. Här gäller det Josua. Hvarför skulle *han* få sig den stora lycka beskärd, som förvägrades Mose och Aron? P önskar gifva ett svar på denna fråga. Därför inrangeras Josua bland de 12 spejarne och får jämte Kaleb tillfälle att

---

[1] Jfr försöken af *Bæntsch* a. a. s. 564 ff., *Stave*, Inl. s. 70 f. — *Steuernagel*, Einleitung s. 167, fördelar stycket på P och E med uteslutande af J, medan å andra sidan t. ex. *Procksch*, Geschichtsbetrachtung etc. s. 154 anm. 1, hänvisar v. 7 och delar av vv. 8, 11 och 13 till denna källa.

[2] Så i nuvarande text. Ursprungligen har väl varit fråga om värre saker än tvifvel och olydnad.

[3] Betecknande nog går Deuteronomium, som äfven reflekterat öfver Moses olycksöde, förbi svårigheten med en allmän vändning: "också på mig vredgades Herren *för Eder skull* — —" alltså är här ingen individuell vedergällningstro med i spelet (Dt. 1: 37, jfr 3: 26; 4: 21).

göra sig ytterst förtjänt af Guds nåd (Nu. 13: 6, 16 b; 14: 6, 30, 38, jfr 26: 65). — Med stöd af dessa iakttagelser måste vi hålla före, att äfven P liksom Kr — ehuru mer undantagsvis — visar sig dela judendomens tro på en verkligt individuell vedergällning i detta lif, ja, sätter synd och timlig olycka, rättfärdighet och timlig lycka i ett direkt och mekaniskt orsakssammanhang.

Därmed är emellertid icke förhållandet mellan P:s och Krs vedergällningstro riktigt belyst. Flerestädes räknar P i fråga om den gudomliga vedergällningen alldeles oförbehållsamt med solidaritetens på erfarenheten byggda princip. — Bevis erbjuder redan Lev. 26, ett kapitel, som, ehuru tillhörande PH, säkerligen är yngre än Hesekiel[1]. Vi tänka därvid mindre på att dess parenetiska orationer med sina härliga löften och hemska hotelser adresseras till Israel, att vedergällningens objekt alltså är ett kollektivum och ingen hänsyn tagen till individernas olika beskaffenhet, ty författarens intresse är här bundet vid nationen, och på den individuella sidan af saken går han ej in. Men tanken i v. 39 f. är dess anmärkningsvärdare: måste Guds dom i sin hårdaste form (exilen) drabba Israel, så skall folket där få lida icke blott för sina egna utan äfven för fädernas missgärningar. Detta betyder, att P uttryckligen tar hänsyn till den gamla israelitiska åskådningen, enligt hvilken Gud "hemsöker fädernas missgärning på barnen" (Ex. 20: 5; Dt. 5: 9), och är alltså ett bejakande af hvad den Hesekielska, af Kr upptagna vedergällningsdogmen principiellt förnekar. Äfven i Nu. 14: 33 låter P Gud själf klart och oförbehållsamt erkänna, att det blir barnens lott att få sin beskärda del af föräldrarnas välförtjänta straff. — Men äfven när det gäller vedergällningen såsom en välsignelse, såsom rättfärdighetens lön här på jorden, förnekar P ingalunda, att en människas rättfärdighet kan komma andra till del — också det en urgammal tro i Israel. Man jämföre t. ex. Gen. 7: 1; 19: 12 (J); Ex. 20: 6; Dt. 5: 10; 7: 9. Gud är stor i sin vrede, men större är han i sin kärlek och nåd, motsättningen framhålles skarpt t. ex. i Ex. 20: 5 f.; Dt. 5: 9 f.; 7: 9 f. Men äfven detta förnekas af

[1] Jfr *Bæntsch*, a. a. s. 430.

Hesekiel (14: 12 ff.; 18: 5 ff., 10 ff.): den rättfärdiges rättfärdighet blir endast honom själf till välsignelse, ej hans barn och ej hans omgifning. P talar alldeles oförbehållsamt om hur t. ex. Noas rättfärdighet kom hans närmaste släkt till godo, ehuru endast han själf var rättfärdig (Gen. 6: 9, 17 f.), och om hur Gud vid Sodoms undergång räddade Lot för den rättfärdige Abrahams skull (Gen. 19: 29) o. s. v. I detta fall, då det gäller vedergällningen såsom lön för människans rättfärdighet, tycks icke ens Kr vilja neka, att den kan bli till välsignelse för många, åtminstone ha vi *en* mycket karakteristisk antydan därom (II 30: 9): genom att låta värfva sig som proselyter skulle Nordisraels folk (samariterna) bringa äfven sina bröder i fångenskapen i nödig åtanke inför Gud, dem till rikaste välsignelse. Af allt att döma har P, sina individualistiska vedergällningsteorier till trots, dock icke brutit med den af Hesekiel så energiskt bekämpade uppfattningen, att människorna få lida för hvarandras synder och åtnjuta välsignelser, som de icke förtjänat.

Följande i hufvudsak synes alltså framgå af en jämförelse mellan P:s och Krs uppfattning af den gudomliga vedergällningen.

P liksom Kr tar hänsyn till individens vedergällning. Äfven P tycks vara böjd att såsom Kr sätta synd och rättfärdighet i ett mekaniskt orsakssammanhang med timlig olycka och välsignelse eller omvändt. Båda söka alltså kriteriet på Guds välbehag eller vrede i yttre lefnadsbetingelser. I allt detta öfverensstämma P och Kr äfven med Hesekiel. Dock har P — sannolikt i motsats till Kr åtminstone när det gäller vedergällningen såsom straff — icke upphört att oförbehållsamt räkna med solidaritetens faktum. — Profeternas af exilen bekräftade predikan i förening med de tryckta omständigheter, under hvilka den judiska församlingen lefde, gjorde de fromme ofta alltfort benägna att hålla på solidariteten framför allt med gångna släkten och mena, att man led äfven för deras synd (Esr. 9: 7; Neh. 9; Ps. 106; Dan. 9: 7, 14 o. s. v.) — i direkt motsägelse med den teori, som förfäktades af Hesekiel.

RÄTTELSER.

Sid.	10		rad	4	uppifrån	*står*	kunde	*läs*	kunna
»	15	not 1	»	5	nedifrån	»	möjligt	»	omöjligt
»	17		»	17	uppifrån	»	missförhållande	»	missförhållandena
»	18	not 2				»	Verhältniss, Studien och *Kautsch*		
						läs	Verhältnis, Theologische Studien och *Kautzsch*		
»	23	not 1				*står*	Die Geschichte des Hebräer II[2]		
						läs	Geschichte des Volkes Israel II[2]		
»	26	not 3				*står*	*G. Zahn läs G. Jahn*		
»	31		»	4	nedifrån	*läs*	framför Esra äfven 2. Kr. 5: 6.		
»	36	noten	»	2	uppifrån	*står*	ומלכותי	*läs*	ובמלכותי
»	41		»	13	»	»	själf	»	själfva
»	48		»	4 och 5	»	»	Sama-rien	»	Efra-im
»	52		»	10	nedifrån	»	f.[3],	»	f.[3]),
»	60		»	14	»	»	גוים[2],	»	גוים[2],
»	77	not 1				»	*Siegfrid*	»	*Siegfried*
»	92		»	5 och 6	»	»	האלהים	»	האלהים
»	93		»	10	uppifrån	»	nocht	»	noch
»	114		»	13	»	»	כחן	»	כהן
»	118		»	11	nedifrån	»	och vid tabernaklet för	*läs*	och för
»	133	noten				»	*Krætschmar*	*läs*	*Krætzschmar*
»	143		»	4	»	»	ולשרת	»	ולשרת
»	171		»	5	»	»	23: 5	»	I 23: 5
»	185		»	11 och 13	uppifrån	*står*	18	»	19
»	204		»	1 och 2	nedifrån	»	Se-mais	»	Se-maias